د. غـالى شكرى



الهيئة المصرية العامة للكتاب

دكتاتورية التخلف العربى

الغلاف للفنان
عماد حليم

الإخراج الفني والتنفيذ
صبري عبدالواحد

وكان التيار الثالث يقول أن ما جرى لا علاقة له بالماضى أو بالحاضر ، وإنما له علاقة بالمستقبل ، فهو إشارة مبكرة من « الدورة الحيوية للمجتمع » بما سيلقاه فى القريب من أزمات أكثر خطورة رغم اختلاف المظهر . أى ربما كان مظهر الانتفاضة عام ١٩٦٨ خشناً ، ولكن سرعان ما ستنتهى فظاظتها ، وتبقى قيمتها الحقيقية فى كونها اختراقاً للمجهول القادم لا محالة من بطالة وتضخم وإرهاب وحروب باردة وساخنة . إن المستقبل يحمل فى طياته شحنات الخطر ، وانتفاضة ١٩٦٨ هى أداة التنبيه التى شاركت فى صنعها الإنسانية كلها ، لأن الجنس البشرى كله هو المستهدف(٣)

بالطبع ،لست أضيف هنا « التفسيرات » السياسية التى صاحبت نهاية الستينات من هذا القرن . لا يعنينا هنا ما قيل فى الشرق من أنها مؤامرة استعمارية وما قيل فى الغرب من أنها مؤامرة شيوعية وما قيل فى بلادنا من أنها مؤامرة صهيونية . ربما كان ذلك كله حاضراً أو غائباً ، فالذى يعنينا هو موقف الفكر الاجتماعى من هذه الظاهرة التى ستلقى ظلها فيما بعد على ما يعرف الآن تحت عنوان « أزمة العلوم الاجتماعية المعاصرة » . إن أية أزمة فى هذا المجال هى فى صميمها أزمة منهج . وأية أزمة منهجية لا تتشكل ذاتياً وفق القوانين الداخلية الخاصة بهذا العلم دون ذلك ، وإنما هى تتشكل فى خضم الظاهرة أو جملة الظواهر الاجتماعية التى تعالجها . وتشارك القوانين الداخلية للعلم فى صياغة الأزمة لا فى صناعتها .

لقد تصور الكثيرون — فى عصر خروشوف — أن المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفياتى هو الحد الفاصل بين الستالينية وعصر « ذوبان الجليد » . ولم يكن هذا صحيحا بأى معيار ، فبعد أكثر من عشر سنوات وقعت أحداث براغ ووارسو ، وبعد ربع قرن وقعت أحداث بولونيا التى ما تزال تتفاعل . وبالرغم من أية تورطات للغرب أو الصهيونية فى هذه

مدخل
فى تأصيل سوسيولوجيا المعرفة

منذ أحداث ١٩٦٨ التى عمّت المساحة الأكبر من الكرة الأرضية ظهرت العلوم الاجتماعية كما لو أنها المستفيد الأكبر من هذه الظاهرة الكونية . كنّا فى ذلك الوقت أمام الجيل الجديد من الشباب فى حركة اعتراض ملموسة وشاملة بمواجهة المؤسسة العالمية ؛ الجامعة ، الحزب ، الدولة ، النظام الدولى بشقيه الرأسمالى والاشتراكى .. الخ . كنّا أمام الطلاب والعمال أساساً . وكنّا فى باريس وبون وبراغ ووارسو وديترويت ومكسيكو وطوكيو ونيودلهى وبيروت والقاهرة وتونس وسيدنى وملبورن ومونتريال .

كان العام ١٩٦٨ حصاداً لسنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية ، إذا اعتبرنا متوسط عمر الجيل الذى واجه العالم ، عشرين عاماً .

كان من الطبيعى أن تزدهر العلوم الاجتماعية . ان وحدة التوقيت ووحدة الجيل وشمول الظاهرة ، تشير العوامل الثلاثة إلى ما هو « مشترك فى العمق » واختلاف الأجناس والأديان والمذاهب والألوان والمعتقدات السياسية والجغرافيا ، يؤكد على أن ثمة شيئاً أخطر من هذه الخصوصيات الوطنية والفكرية والروحية يدفع بها إلى إطار موحد يقبل التعميم .

كان هذا الإطار هو الديموقراطية الضائعة . ضـائعة من الجـامعة والحزب والدولة البيروقراطية شرقاً وغرباً . ضـائعة من الـرأسماليـات الاحتكارية الكبرى والاشتراكيـات الستالينيـة والرأسمـاليات الطفيليـة التابعة والاشتراكيات الطوباويـة الهائمـة . ضائعـة من الدار والحقـل والمصنع والمدرسة . ضائعة كانت الديمواقراطية التى هى راية القتال ضد النازية والفـاشية عـلى مدى جيلـين ، هى الحلم القتيل فى ظـل النصر ، وبمواكبة التقدم التكنولوجى الحثيث .

فى ذلك الوقت ظهرت ثلاثة تيارات فى العلم الاجتماعى ؛ أولها يميل إلى التجزىء النوعى للظاهرة إلى مجموعات جغرافية أو سياسية أو ثقافية ، فهو يرى اختلاف المنطلقات ويشير إلى اختلاف النتائج ، ويجعل من وحدة التوقيت مشكلة ثـانويـة لايجوز أن نستخلص منهـا إطاراً عـاماً لكـافة الانتفاضات الشبابية فى ذلك العام[1]

والتيار الثانى يقول أن حرب فيتنام وازدهار مجتمع الاستهلاك همـا محور الانتفاضة العالمية وسط الشباب ؛ فى الغرب الرأسمالى وفرة تتعاظم إلى حد التخمة لدى الطبقات المـوسرة منـذ القديم ومن أغنيـاء الحرب الجدد ، على حساب الطبقات الشعبية . وأبناء هذه الطبقات هم الـذين دخلوا الجامعات حديثاً ، وهم الذين يعملون فى المصانع ، وآباؤهم هم الذين قتلوا فى الحروب ، ولذلك فهم الذين يثورون الآن . هناك صراع طبقى على الصعيد العالمى ، ضحيته الأولى هى شعوب المستعمرات السابقة والراهنة وخاصة شبابها من الأغلبية المطحونة مرتين ، محلياً من ورثة الاستعمار وخارجياً من الاستعمار الجديد . والضحية الثانية هى شبـاب الطبقة العاملة والبرجوازيات الصغيرة فى الغرب والضحية الثالثة هى الأجيـال الجديدة فى الشرق الاشتراكى ــ الآسيـوى والأوروبى على السـواء ــ وقدورثت البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الستالينية مع دعاوى عريضة بأن الستالينية قد ماتت[2]

وكان التيار الثالث يقول أن ما جرى لا علاقة له بالماضى أو بالحاضر ، وإنما له علاقة بالمستقبل ، فهو إشارة مبكرة من « الدورة الحيوية للمجتمع » بما سيلقاه فى القريب من أزمات أكثر خطورة رغم اختلاف المظهر . أى ربما كان مظهر الانتفاضة عام ١٩٦٨ خشناً ، ولكن سرعان ما ستنتهى فظاظتها ، وتبقى قيمتها الحقيقية فى كونها اختراقاً للمجهول القادم لا محالة من بطالة وتضخم وإرهاب وحروب باردة وساخنة . إن المستقبل يحمل فى طياته شحنات الخطر ، وانتفاضة ١٩٦٨ هى أداة التنبيه التى شاركت فى صنعها الإنسانية كلها ، لأن الجنس البشرى كله هو المستهدف(٣)

بالطبع ،لست أضيف هنا « التفسيرات » السياسية التى صاحبت نهاية الستينات من هذا القرن . لا يعنينا هنا ما قيل فى الشرق من أنها مؤامرة استعمارية وما قيل فى الغرب من أنها مؤامرة شيوعية وما قيل فى بلادنا من أنها مؤامرة صهيونية . ربما كان ذلك كله حاضراً أو غائباً ، فالذى يعنينا هو موقف الفكر الاجتماعى من هذه الظاهرة التى ستلقى ظلها فيما بعد على ما يعرف الآن تحت عنوان « أزمة العلوم الاجتماعية المعاصرة » . إن أية أزمة فى هذا المجال هى فى صميمها أزمة منهج . وأية أزمة منهجية لا تتشكل ذاتياً وفق القوانين الداخلية الخاصة بهذا العلم دون ذلك ، وإنما هى تتشكل فى خضم الظاهرة أو جملة الظواهر الاجتماعية التى تعالجها . وتشارك القوانين الداخلية للعلم فى صياغة الأزمة لا فى صناعتها .

لقد تصور الكثيرون — فى عصر خروشوف — أن المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفياتى هو الحد الفاصل بين الستالينية وعصر « ذوبان الجليد » . ولم يكن هذا صحيحا بأى معيار ، فبعد أكثر من عشر سنوات وقعت أحداث براغ ووارسو ، وبعد ربع قرن وقعت أحداث بولونيا التى ما تزال تتفاعل . وبالرغم من أية تورطات للغرب أو الصهيونية فى هذه

الأحداث ، فقد تبين أن الجذور والهياكل الستالينية هى السبب الرئيسى فى تحديها المتصل لمتغيرات العصر الجديد ، اقتصادياً واجتماعياً وثقافيا .

إنها أزمة الديموقراطية فى الإنتاج والاستهلاك والثقافة . ولكن أزمة الديموقراطية فى المجتمعات الاشتراكية لها طبيعتها الخاصة . وبالتالى فإن « الأزمة المنهجية » للعلوم الاجتماعية (الاشتراكية) لها طبيعتها الخاصة كذلك . ولكن هذه الأزمة (الديمقراطية) فى الحياة و(المنهجية) فى العلم هى جزء لا ينفصل عن « المشترك فى العمق » مع بقية الظاهرة العالمية ، بالرغم من الطبيعة الخاصة .

فى الغرب الرأسمالى بدت « الديموقراطية « من البديهيات ، بحيث لايجوز اعتبارها من إشكاليات ١٩٦٨ ولكن الأحداث التى توالت طيلة ربع قرن برهنت على التراجع الدموى الساحق للديموقراطية على مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية :

١ ــ « التحديث » على حساب الديموقراطية ، فبدلاً من تجويد نوعية الإنتاج وتخفيض سعر السلعة ، يتم الاستغناء الدورى عن العمال والتخلص الدورى من جبال الزبد وأنهار الحليب .

٢ ــ «الازدهار » على حساب الديموقراطية ، بالعدوان العسكرى المباشر أو غير المباشر على الشعوب الأخرى فى الشرق الأوسط وأميركا الوسطى وأفريقيا السوداء .

٣ ــ « التقدم » على حساب الديموقراطية ، باحتكار التكنولوجيا والإبقاء على أساسيات النظام النقدى العالمى السائد وإخفاق محاورات الشمال والجنوب والحوار العربى ــ الأوروبى ، وتعاظم الاتجاهات العنصرية فى الدولة والمجتمع ، والاضطهاد المتزايد للأقليات العرقية والدينية والمذهبية من المهاجرين واللاجئين والعمال الوافدين ، واطراد نشاطات المافيا وتعدد أشكال العنف ووسائل الإرهاب .

فى بقية أنحاء العالم المستعمر حديثاً أو قديماً ، العالم التابع المتخلف ، يبدو أن غياب الديموقراطية لايحتاج إلى دليل .

ويبدو كذلك أن الديموقراطية كمساءلة محورية ، ولكونها فى الأصل إشكالية مركزية ، هى الإطار الاجتماعى الأكثر دقة وشمولاً لمعرفة المفارقة الرئيسية لعالمنا المعاصر بمختلف تجلياته السوسيولوجية ورغم اختلاف نقاط الانطلاق التى تصدر عنها هذه التجليات . من هنا تستحق الالتفات أمثال هذه العبارة المبكرة « لاتوجد ظاهرة أكثر إلحاحاً للدراسة اليوم أكثر من الظروف التى تدرس من خلالها الحركات الاجتماعية الجديدة التى يجب أن تظهر .. إن استعادة الديموقراطية ، اذا حدث ذلك حقاً ، يمكن أن تحدث من خلال التفكير الجماعى للأفراد لما يرغبونه وما يطلبونه ومن خلال تنظيمهم للتحرك معاً »(٤) .

وهى عبارة موغلة فى التعميم ، ولكن صاحبها لم يقصد مطلقاً إلى « تفصيل » الديموقراطية أو « تخصيص » مستوياتها . لم يخطر بباله أن يصنف الديموقراطيات الاشتراكية أو البرجوازية ، الاقتصادية أو السياسية ، الاجتماعية أو الثقافية . أراد فقط أن يشير إلى « المشترك فى العمق » مما دفع العلم الاجتماعى إلى الازدهار فى نهاية الستينات ، ثم دفع به إلى الأزمة بعد أقل من عدة سنوات .

إن التيارات الثلاثة التى حاولت تفسير ظاهرة ١٩٦٨ تدل رغم تناقضاتها الجزئية على الازدهار ، فالانتفاضة فى خاتمة المطاف لها علاقة بالماضى والحاضر والمستقبل ، لها عموميتها ولها أيضاً خصوصياتها . لذلك كان الازدهار الطارىء « كمّياً » . أما ما جرى طيلة السنوات التالية فهو أزمة « كيفية » فى المنهج والرؤيا لا فى أدوات البحث وحدها ، و« إذا ظهر أن علم الاجتماع فى أزمة هذه الأيام ، فلا يرجع ذلك إلى عدم تمكنه من الوصول إلى قوانين عامة ، ولكن لأن العديد من تعميماته الوصفية ، ونماذجه وتفسيراته ، تبدو غير ملائمة ، سواء لأنها استنفدت قدرتها على

إثارة استكشافات جديدة ، أو لأن الواقع الذى تطبق فيه قد تحوَّل بالقدر الذى جعلها غير ملائمة »[٥] .

أزمة المنهج فى علم الاجتماع تولد من رحم الأزمة الاجتماعية ذاتها . لقد أدت حركة ١٩٦٨ واجبها كاملاً فى استخلاص حصيلة جيل من مرحلة ما بعد الحرب ، وفى تجسيد البرهان على فساد النظام الدولى الراهن آنذاك ، وفى التنبيه إلى ما سيكون عليه المستقبل القريب من ضراوة . ولقد كان ازدهار العلم الاجتماعى كميّاً بمعنى قدرته على استيعاب هذه الأبعاد الثلاثة بمختلف وجهات النظر وأدوات البحث ووسائل الاستطلاع والقياس والاستدلال . وكانت الديموقراطية عنواناً عاماً صحيحاً . ولكن شيئاً فى الواقع لم يتغير من حيث النوعية والشمول . توقفت حرب فيتنام مثلاً ، ونشبت حروب عديدة فى مواقع أخرى . بلغت الثورة الألكترونية ذروتها ، ولكن التناقضات داخل النظام الدولى بلغت هى الأخرى ذروتها . ودخلت العلوم الاجتماعية متاهة الأزمة ودهاليزها السرية مسلحة بأدوات تحليل الخطاب وإحصاء الأرقام وعلم الدلالات ، ولكنها أصبحت جزءًا من الأزمة ، وأضحت لها اشكاليتها الخاصة .

ذلك أننا نحن العرب ، كجزء لا يتجزأ من الأزمة الاجتماعية الكونية (بلادنا مصدر طاقة مادية هى النفط ، وطاقة روحيّة هى الإسلام ، كلاهما يتفاعل مع مستقبل العالم ومصيره) هل يمكن لعلم الاجتماع فى بلادنا أن يبقى بعيداً عن « عالمية الأزمة » ؟ أم انه يضيف من وحى خصوصيته زاداً إليها ؟ يقول أحد الآراء « إن المجتمع فى أشد الحاجة إلى التنمية فى ظل منهج علمى . ولكن المسألة الاجتماعية تخلفت عن هذا المنهج طويلاً ولعل الحاكم السياسى فى الماضى كان سعيداً بذلك ، فقد كان حريصاً على أن يبقى المجتمع على حاله لايعرف طريقه إلى التغيّر ، ولا يعرف تفسيراً لحركته إذا تحرك . إن دراسة المجتمع تتضمن شكاً ونقداً ، ولهذا كان البحث العلمى فى التغيير الاجتماعى جزءاً من معركة التغيير ذاتها »[٦] .

وهذا صحيح بوجه عام ، ولكن التغيير ــ الديموقراطى ــ فى حالة اتفاقنا على صواب التشخيص العالمى للأزمة ، يحتاج إلى تبويب الخصوصية . إننا لم نكن من أهل « النصر »فى الحرب العالمية الثانية . فى عام النصر الدولى ، كنا مهزومين فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨ وعشية الانتفاضة الشبابية العالمية كنا مهزومين فى حرب ١٩٦٧. أى اننا فى اطار الأزمة الكونية للديموقراطية كنّا إلى جانب « المشترك فى العمق » جيل الهزيمة العربية، هذه خصوصيتنا الأولى ، تلحق بها خصوصيات تشتبك مع الظاهرة الاستعمارية « العالمية ؟ » والظاهرة الصهيونية ، وخصوصيات تشتبك مع ماضينا المثقل بالتاريخ والممزق بالتاريخ أيضا . وهى الخصوصيات التى تبعث من جديد الحركات الدينية ــ السياسية . وخصوصيات تشتبك مع الجغرافيا المبعثرة هى الأخرى بين الاقليمية العرقية أو الطائفية أو المذهبية وبين الأممية الدينية ، تتحاشى ما أمكن الوحدة القومية . كانت حرب ١٩٦٧ وحرب لبنان وأحداث إيران قد أسقطت من الوعى العربى حكم الفرد لمصلحة « الحاكمية لله » ، وأسقطت ولاية الحزب لمصلحة ولاية الفقيه ، واسقطت دولة العسكريين ورجال الأمن لمصلحة دولة رجال « الدين » وانتشر العنف الدموى والعنف المضاد من الخليج إلى المحيط ، ولم ينج بلد عربى إلا القليل .

ولذلك كانت أزمة العلوم الاجتماعية فى الوطن العربى أكثر تركيباً منها فى الشرق أو الغرب . إننا لم نحظ بالازدهار الكمى الذى صاحب انتفاضة ١٩٦٨ . ولكن الأزمة المنهجية التى تلتها أصابتنا بأزمات مضاعفة . وكان الحلّ فى تقدير البعض هو أنه « لا بد من التنسيق بين التحليل البنيوى والتحليل التاريخى ، ويتشكل التنسيق فى هذه الحالة من التركيب بين البنية والنشوء ، إذ يتأثر تكوين الأجيال الجديدة من قبل الأجيال السابقة ، وإن كل دراسة مقارنة تنصب على نمو الكائن البشرى فى مختلف الأوساط الاجتماعية ، وتقدم معلومات عما تضيفه الجماعات إلى طبيعة

الإنسان . ولهذا لا يجب إغفال أهمية الرجوع إلى التاريخ فى البحث عن مسببات الظاهرة الجغرافيـة ، وكيفية تشكلهـا الزمنى عبـر التفسيرات الاجتماعية والاقتصادية التى مرّت بها »[٧] .

وهذا صحيح ، ولكنه يقترب بنا حثيثاً من أبواب الأيديولوجيا فى علم الاجتماع وفى وقت يؤرخ له البعض بأنه عصر نهاية الأيديولوجيا[٨] ويعنون عصر ما بعد الحرب أو عصر الحرب الباردة أو عصر التوازن الدولى وكأن المفهوم الأيديولوجى يرتبط تلقائياً بمفهوم العلاقات الدولية بين الاشتراكية والرأسمالية . ولكن من يربط بين نهاية عصر الأيديولوجيا وبدايـة عصر التكنولوجيا ، باعتبار أن المجتمع الديموقراطى (المقصود هنا الأميركى) لا يعرف الصراع الأيديولوجى ، فما به من مشكلات بين الفرد والجماعة لايرقى إلى مستوى الأيديولوجيا[٩] . وبالطبع ، فـإن كافـة الاتجاهـات الميكانيكية أو الدوغمائية فى الماركسية ترى أن المجتمع الاشتراكى يخلو من الصـراع الأيديـولوجى . هكـذا يصبح التسـاؤل عن الفرق بـين الفكر والأيديولوجيا أحد المداخل إلى سوسيولوجيا المعرفة[١٠]

وفى موازاة الإشكاليات الغربية المتعددة فى علم الاجتماع ،كان التطور النوعى المستقل فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة واليابان وبعض أقطار أميركا اللاتينية يصوغ الأزمة فى عملية تحديث متصلـة لأدوات البحث الاجتماعى بدءاً من علم الدلالات وليس انتهاء بمناهج تحليل الخطاب أو النص أو المضمون . كان هذا التطور فى عملية التحديث الغربية المعاصرة جزءاً لا ينفصل عن الأزمة التى صاغتها الأنثربولوجيا البنيوية باقتدار .

فى بلادنا كان الارتباط بما يسمى دائماً « المناهج الحديثة » فى الغرب من الإشكاليات الأساسية فى تفكيرنا الاجتماعى . كان الارتباط العضوى بالبنية الكولنيالية ثم تطور هذا الارتباط فى عصر الأمبريالية قد أسهم فى الانحراف التاريخى بمعنى التفاعل الحضارى المتكافىء . كـان الاتصال بابن خلدون فضلاً عن الاتصال بما سبقه من تراكمات العلم العربى فى

العصر الوسيط قد تمزق رأسياً وأفقياً بهيمنة السلطنة العثمانية أكثر من خمسة قرون وبديناميكيـة العلم الغربى فى استيعـاب العلوم والفلسفـة العربية حتى ابن خلدون لمّا لم يتقدم الورثة الشرعيون حصل على شرعية الإرث القادرون على توظيفه واستثماره وتطويره بحيث تستحيل العودة إليه كما كان ، وانما لابد من البدء من النقطة التى وصل اليها . هكذا أصبح الاتصال بالغرب حتى فى ظل الهيمنة العثمانية (تجربة محمد على فى مصر وخير الدين فى تونس) من الضرورات القصوى . ولكن طبيعة الاتصال هى الإشكالية الرابضة فى جوف الأزمة التـاريخية التى تـواجهنا عـلى مدى قرنين . واحتدامها فى العلم الاجتماعى الراهن هو جزء من الظواهر العربية الراهنة . إن ما يجرى بين هزيمة ١٩٦٧ وغزو بيروت فى ١٩٨٢ هو الصيغة السوسيولوجية البارزة ، ربما للمرة الأولى فى تاريخنا الحديث بأكمله . كان هذا التاريخ يعتمد بمدِّه وجزره على معادلة عصر النهضة القائلة بالتوفيق بين الإسلام والغـرب[١١]. ولكن هذه المعـادلة سقطت فى هـزيمة ١٩٦٧ ودفنت تحت انقاض بيروت فى ١٩٨٢ . فى ظل تلك المعادلة (التى يمكن أن نفترض عمرها بقرن ونصف) كان ممكنا لأشباه البرجوازيات العـربية الممسوخة أن « تستورد » العلم الاجتماعى من الغرب كما لو أنها تستورد قطع غيار السيارات وأجهزة التكييف . كنا نستورد مع « العلم » لا برامجه ومنـاهجه فقط ، وإنمـا أدواته وأزمـاته أيضـاً كانت تنقصنـا المسافـة الموضوعية بيننا وبين الآخر ، أو ما نسميه بالرؤية النقدية . وكنا نستخدم أدوات المنهج « الحديث الاستيراد من الغرب » ومفاهيمه بكل ما تشتمل عليه من أزماتها الخاصة ، فنحدِّد العيِّنة الاجتماعيـة ونهيكل مجـالات البحث الاجتماعى ونبلور وسائل الاستقراء ونشكِّل إطارات القيمة والمعيار حسب مـا تمليه تلـك المفاهيم « الحـديثة » ومـا تفرضــه هذه الأدوات « العلمية » المتأزمة أصلاً فى مهدها . حينئذ كنا نحصل على نتائج مُعدَّة سلفاً ضمن فروض « المنهج الحديث » ، هى نتـائج مـأزومة بـالضرورة وليست نتائج سويَّة .

نقصان الرؤية النقدية أولاً ، ثم انعدام القدرة على اختبار واقعنا الاجتماعى اختباراً صحياً وصحيحاً ، هما معاً من ظواهر سقوط النهضة التى كانت . أصل الأصول فى الإشكالية هو الطبيعة الاجتماعية للطبقة التى « استوردت » مناهج العلم الاجتماعى و « ترجمتها » إلى برامج فى الجامعات و « نسختها » فى أبحاث ميدانية مختلفة .

كانت نقطة الانطلاق فى التعامل مع الغرب ، هى الخطأ . ولكن ، ما معنى الصواب هنا وما معنى الخطأ ؟ هل كان يمكن لمنظور آخر أن يكون صاحب المبادرة ؟ إننا الآن فقط ، ومن بُعد تاريخى اجتماعى ثقافى ، نقول إن العلم كالتكنولوجيا فعلاً ، ولكنهما ليسا للاستيراد والتصدير بلغة البرجوازيات العربية المشوهة . إنهما للتراكم والحوار الحضارى والإبداع . وفى الأحوال الاستثنائية التى ينقطع فيها التراكم ـ كما هو حال العرب ـ فإنه يبقى لنا التفاعل الحضارى الخلاق ، أى الرؤية النقدية لمنجزات الآخر والمواجهة الشجاعة لواقعنا باختباره اختباراً حياً مباشراً دون وسائل « علمية ، حديثة » من شأنها تزيين الواقع المشوّه بتجزيئه وتفتيته وتفكيك جذور الاتساق فى بنائه الممسوخ .

لقد أنهت الأزمة النهائية (١٩٦٧ ـ ١٩٨٢) شرعية العمل وفقاً لمقاييس عصر النهضة (الإسلام والغرب) ، وطالما أن المعادلة سقطت فى الواقع الإجتماعى ، فإنها تسقط على الفور فى العلوم الاجتماعية . إن النظرية الوظيفية أو التحليل البنيوى على سبيل المثال هما فى أزمة خانقة فى الغرب ، ومع ذلك فإن الكثيرين منا يعالجون بها مسائل بالغة الخصوصية فى طليعتها النمو المتعاظم للجماعات الإسلامية الأكثر جذرية من « الإخوان المسلمين » . إن هذا النمو ليس نموا ذاتيا مستقلا عن نمو ظواهر اخرى فى المجتمع العربى . كازدهار النفط وعصر « الانفتاح » والصلح التدريجى مع العدو القومى التاريخى والنشأة المفاجئة والسريعة لشرائح إجتماعية قائمة على أعمال الوساطة . ماذا يستطيع أن يفعل هنا منهج تحليل

المضمون أو علم المفردة والدلالات ؟ وإذا اتجهنا إلى الأنساق الفكرية حسب النظرية الوظيفية ماذا نحصد فى النهاية ؟

وكيف تكون أصلاً «العلاقة مع الغرب» موضع شبهة من جانب التيارات الإسلامية ، ونحاول فهمها بمنهج غربى ، ربما كان قد فسد فى بلاده ؟

النتيجة هى أننا فى عصر علم الاجتماع ـ هكذا يقال ـ نواجه فى بلادنا أزمة عميقة على صعيد هذا العلم . أزمة مركبة أكثر عمقاً من الأزمة التى يعانيها الغرب . ولعله من المظاهر الصارخة لهذه الأزمة أن الكم الغالب من الكتابات الاجتماعية العربية هو المؤلفات المدرسية أو التراجم لرواد الفكر الاجتماعى أو تاريخ النظريات الاجتماعية . والبقية موزعة بين الأبحاث الميدانية المبتسرة والاجتهادات النظرية . ولكننا لن نجد فى أكثر الظواهر الاجتماعية العربية خطورة وأهمية مراجع ذات قيمة باقية فى علم الاجتماع . بل إننا قد نجد فى اللغة الفرنسية وحدها عشرة كتب خلال عامين عن ظاهرة الجماعات الإسلامية المعاصرة فى مصر فقط . وهنا المشكلة ، فسوف تتحول هذه المؤلفات بالضرورة إلى مصادر للباحثين العرب الشباب فى بلادهم أو فى الغرب . وهى ليست مصادر «معلومات» فحسب ، وإنما هى منهج وأدوات بحث تنتهى إلى نتائج محددة .. ما أبعدها عن النتائج التى يمكن أن يحصل عليها باحث عربى من منظور نقدى واختبار عينى مباشر ! بمنهج يثمره الحوار الحضارى الخلاق مع كافة المناهج دون خشية من «التركيب» الذى يمكن أن يحصل عليه ، بدلاً من «التوفيق» الذى لا يثمر سوى النتائج المزيفة ، وبالتالى الوعى الزائف .

هنا لابد من الاقرار بأن «اللجوء السياسى» إلى ما يسمى «المناهج الحديثة» فى الغرب ، ليس فقط بسبب معادلة عصر النهضة . ذلك أن الثنائية التوفيقية الساكنة «الإسلام والغرب» كان مقصوداً بها فى البداية «التنظير الإسلامى لتسويق الغرب» ولكنها انتهت عملياً إلى أن يصبح

الغرب هو المنهج ، والمجتمعات الاسلامية هى مادة التحليل[١٢] . أى أننا لسنا أكثر من « موضوع » بالنسبة للعالم الغربى أو «لزميله» العالم العربى . إن هذه الثنائية قد أعطت فى الماضى اينع ثمار النهضة . ولكنها توقفت عن العطاء بتوقف الطبقة الاجتماعية هى الأخرى عن الإبداع . إن كتاب «فى الشعر الجاهلى» لطه حسين هو «النموذج» لتفاعل المنهج الغربى والمادة العربية فى مرحلة الصعود الاجتماعى للبرجوازية المصرية . ولكن أغلب ما ينشر الآن من نقد «بنيوى» أو «ألسنى» فى اللغة العربية هو «النموذج» لاحتضار طاقة الخلق والابداع لدى هذه الطبقة . وأذكر أننى حضرت منذ أعوام قليلة مناقشة أطروحة حول شاعر من رواد الشعر العربى الحديث . وقد طبق الباحث على إنتاج هذا الشاعر مقاييس اللغوى البنيوى الكبير غريماس . وقد حضر غريماس المناقشة كأحد أعضاء لجنة التحكيم . وفى إحدى اللحظات أشار إلى نقد الباحث لقصيدة رقيقة وقال له : «مع سرورى باستخدامك لمنهجى ، فإنى أندهش من تعاملك مع هذه الزهرة الصغيرة التى تحتاج إلى سلاح صغير لتنقية الحشائش من حولها لا إلى هذه الدبابة التى تقتلعها من الجذور» . وكان يقصد بالدبابة منهجه شخصياً .

إن اللجوء إلى أمثال هذا المنهج . خاصة فى العلوم الاجتماعية ، هو نوع من اللجوء السياسى يحمى الباحث حقاً من الإفصاح الأيديولوجى ، ولكنه يحرم علم الاجتماع أيضاً من أينع الثمار . غير أن اللجوء السياسى وحده لا يفسر هذا الإيغال فى نقل المناهج «الحديثة» والمبالغة فى استخدام أدوات هذه المناهج . كان العالم الاجتماعى العربى فى السابق هو أستاذ الجامعة أو هو الباحث بمركز علمى تابع للجامعة أو هو الذى يجمع بين العمل الجامعى والكتابة للجمهور . ولكننا مع دخول عصر النفط العربى وعصر علم الاجتماع ، إن جاز التعبير ، فإننا قد دخلنا فى الوقت نفسه مرحلة جديدة هى مرحلة «الخبراء» هكذا نشأت بعض مراكز البحوث التى تمولها بعض الحكومات أو بعض الشركات أو بعض المؤسسات العربية

والأجنبية . وهكذا عملت مجموعات الأبحاث الاجتماعية فى مختلف مرافق الحياة العربية ، وأصبح «الخبير الاجتماعى» (وهو أحياناً أستاذ الجامعة أو عضو مركز البحوث أو الكاتب» منصباً مرموقاً فى الهيئات العربية والدولية ، الحكومية والخاصة . إن هذه المراكز والهيئات والمؤسسات المحلية والأجنبية ، قد تكون بعيدة رسمياً عن السياسة والأيديولوجيات . ولكن لم يثبت قط أن نتائج عملها كانت بعيدة عن التوظيف الأيديولوجى . على أية حال ، فإن أسلوب العمل والدخل الجيد يضمنان للباحث العربى فى العلوم الاجتماعية ملجأ رفيع المستوى ، يرتبط فيه العمل الجماعى والبرنامج المستقل عن أى اجتهاد فردى بالمناعة الاقتصادية التى يوفرها للعاملين فى غواية الباحث بالتطبيق الحاذق للمنهج الحديث المتاح سلفاً بأدواته ومصادره .

ليس معنى ذلك على الإطلاق أن الإشكالية المنهجية العربية هى البحث فى «عروبة المنهج» العلمى أو البحث عن «الموضوعية» العلمية . إننا من القائلين بأن مناهج العلم لا جنسية لها ، ولكننا من القائلين كذلك بجدلية العام والخاص على الصعيدين النظرى والتطبيقى ومن القائلين بأنه ليس كل ما يصدر عن الغرب هو عام ، وليس مقدورا على أية كشوف محلية أن تكون من الخاص . ان التفرقة بين ما هو عام وما هو خاص معيار نوعىّ لأصالة الحوار الحضارى الخلاق بين تجارب مختلف الشعوب ، لا فى الغرب وحده ، بل أينما كان العلم والمجتمع . ان الاقتصار على الغرب وحده من زاوية الجغرافيا السياسية ، والانفتاح غير المشروط على كل ما ينجزه الغرب فى ميادين العلوم الاجتماعية ، هما وجهان متلازمان للإشكالية المنهجية التى تحاصرنا . ذلك أن ما يمكن أن يكون «قانوناً عاماً» أو خلاصات فى المنهج يختلف نوعياً عن «القانون الخاص» الذى تشتمل عليه نتائج المنهج . والقانون العام ، أو قواعد المنهج ، أو الجزء الذى يقبل التعميم من هذا المنهج ، ليس فى عصرنا المعقد وليد تيار أو إتجاه أو حقل أو مجال أو تقليد واحد محدد ، رانما هو قد يكون حصاداً لمجموعة بالغة

التنوع من التجارب والحقول والتقاليد المعرفية غير المرتبطة بوحدة الجغرافيا السياسية . وكذلك فإن تراكم الخبرات المحلية وحصيلة اختبارات الواقع الوطنى المباشر قد تساهم نتائجها فى صياغة إحدى جزيئات القانون العام ، وقد تشكل إضافتها فى التعميم إحدى قواعد المنهج .

لذلك كان المطلوب دائماً هو تأصيل المناهج وليس تعريبها باسم الخصوصية كذلك ، فإن الموضوعية لا تتعارض مع الأيديولوجيا لأن القول بانتهاء عصر الأيديولوجيا واستبدالها بالتكنولوجيا أو الفكر «الموضوعى ، هو بحد ذاته تأويل أيديولوجى متضمن فى تضاعيف المناهج «الحديثة» . ومع ذلك ، فإننا لا نستطيع فى المقابل أن نصف السوسولوجيا بأنها مجرد «أحد أشكال الوعى الاجتماعى» أو «أحد اشكال الفكر الأيديولوجى» ، ولا هى بالتأكيد نظرية المعرفة «وان كانت نظرية المعرفة جزءاً أساسياً من كيانها»[١٣] كقولنا أن المادية التاريخية ليست هى علم الاجتماع الماركسى ، ولكنها قاعدته المنهجية . ومن هنا فإننا نتفق على أنه «ليس غريباً أن نجد فى كل مجتمع مجموعة من التبريرات أو الأفكار السائدة تقوم بوظيفة هامة تتلخص فى إظهار التنظيم الاجتماعى وبناء القوة به ، بالمظهر الطبيعى الذى يتفق وطبيعة الأشياء . وعلى ضرورة أن ينصاع الإنسان للمجتمع وأن يتبع ما فيه من معايير قيمية ، وأن يتكيف دائماً مع النسق القائم . بينما الأيديولوجيا المواجهة للأيديولوجيات السائدة ، وهى تستبدل مسلمات بمسلمات أخرى ، تؤكد إمكانية الإنسان على تغيير بيئته وعالمه وتحرضه على ذلك »[١٤] .

ليس الفكر الاجتماعى ، كأى فكر آخر ، محايداً . ولكننا حين نقول « العلْم الاجتماعى « ، فإننا نضيف إلى الفكر أدوات البحث العلمى وشروطه المنهجية التى تلتزم الحياد الموضوعى إزاء « المادة الغفل » موضع الاختبار والاستكشاف التجريبى . ولكن العالم الاجتماعى والمفكر

الاجتماعى هما فى الواقع شخصية واحدة تتدخل واعية أو غير واعية فى فرز المادة الخام وتبويبها وفق أنساق متعددة من بينها النسق الأيديولوجى . وقد لا يكون العالم .. المفكر ، هو الذى سيقوم بصياغة النتائج وتوظيفها اى نقلها من مستوى التجريب إلى مستوى التخطيط . ولكن هذا لا ينفى أن ثمة موقعاً أيديولوجيا للبحث والباحث فى خريطة البنى الفوقية للمجتمع .

فى هذا السياق تتخذ الإشكالية المنهجية العربية فى علم الاجتماع بعداً نوعياً ، بسبب الفصام المركب بين التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية من ناحية ، وبين التنمية الاجتماعية والتنمية الثقافية من ناحية أخرى . إن الفجوات التى تفصل بين الاقتصاد والحياة الاجتماعية والثقافة ، تشكل العمود الفقرى لهيكل المجتمع العربى بل المجتمعات (العربية) المعاصرة . ولذلك « ليس من المهم من وجهة نظر تحليلية إثبات العلاقة بين الإنتاج الفكرى والواقع الاجتماعى بقدر ما هو تحليل أشكال هذه العلاقة فى مرحلة معينة لمجتمع معين . هذا التحليل يعد مصدراً أساسياً فى المناقشات المتعلقة بالروابط الموجودة بين البنية التحتية والبنية الفوقية والتى أفضت إلى تأكيد فكرة التبادل الديالكتيكى القائم بينهما خلال جملة من الوسائط التى يجب تحديها لتجاوز التصور الميكانيكى وللتخلص من المثالية والاقتصادية معاً »[١٥] .

ولقد أقبل الاهتمام المتأخر نوعاً بعلم اجتماع المعرفة شاهداً لا يدحض على ضرورة « ارتباط المعرفة ككيان ذهنى يتمتع بعناصر مستقلة وثابتة ، بالمسار الاجتماعى العام .. فمعرفة (المعرفة) اى معرفة مدى ارتباط اشكالها بالإطار الاجتماعى هى مهمة علم اجتماع المعرفة الرئيسية »[١٦] ومن ثم فإن « ملاحظة الواقع ودراسة خصوصياته على الصعيد المعرفى تؤدى بنا حتما إلى تحديد معالم علم اجتماع معرفى يتلاءم مع المعطيات العربية بصفة عامة »[١٧] والقاسم المشترك بين علماء سوسيولوجيا المعرفة «إنها تتكوّن من مجموعة الأحكام والأفكار

والتصورات التى تحكم أذهان مجموعة بشرية أو عدة مجموعات بشرية تعيش فى إطار اقتصادى وسياسى محدد . ومهمة علم اجتماع المعرفة هى دراسة جميع الترابطات الممكنة والمعبرة بين بعض أو جميع هذه المستويات »(١٨) .

فى هذا الصدد ربما كان ابن خلدون من المحاور الأساسية لإحدى الإشكاليات المنهجية التى تواجهنا ، بل لعلّنا نواجه بالفعل إشكالية خلدونية من الطراز الأول . وهى أننا إنشغلنا طويلاً بإثبات أسبقية ابن خلدون على علماء الغرب وفلاسفته أو بإثبات موسوعية ابن خلدون التى تشمل اهتمامه بكل ما طلع به العصر الحديث فى الغرب من فلسفة وتاريخ وعلم اجتماع سياسى وعلم اجتماع معرفة إلى بقية الفروع وفروع الفروع . ولقد كان هذا الانشغال من جانبنا صحياً ومطلوباً فى إحدى المراحل بعد انقطاع طال مداه عن الجذور . ولكن استمرار الانشغال فى هذا النطاق يلهينا عن بحث السبل لإعادة الحياة إلى الجذور حتى نتصل بها وتتصل بنا ، بدلاً من مجرد اكتشافها والاكتفاء بوضعها الأثرى فى متحف الذاكرة .

لقد كان أقصى ما توصلت إليه المكتبة الخلدونية المعاصرة هو نسبة كل تيار فكرى عربى معاصر إلى جذر خلدونى ، فهو المادى وهو المثالى وهو الجدلى وهو كل شىء .. مما يعنى أن ابن خلدون قد أصبح إلى جانب المناهج الغربية من مصادر الشرعية . وهذا كسب كبير يشوبه أن النظر إلى التراث الخلدونى قد تم فى الأغلب الأعم بالمناهج الغربية ذاتها ، أو بإسقاط الخلدونية على مشكلات عربية راهنة بعيدة تماماً عن البنية النظرية لابن خلدون ، فضلاً عن بعدها الأكثر راديكالية عن البنى الاجتماعية — الثقافية التى ظهر من خلالها ابن خلدون .

من المهم أن نؤوِّل ابن خلدون فنقول انه يربط بين المعرفة والحركة الاجتماعية ، وأن القدرة البشرية على استيعاب المعرفة تحدد الشكل

المعرفى ومستوى العلم . وأن الشكل الاجتماعى هو حصيلة تقاطع الزمان مع المكان ، أما التاريخ فهو حصيلة تقاطع الشكل الاجتماعى مع الجدلية ، وان الجدل هو حصيلة تقاطع المعرفة والشكل الاجتماعى وهكذا تصبح المعرفة هى « البنية المعرفية » ويصبح للتجريد طابع بنيوى وليس مثالياً « ان ابن خلدون مستعد لتدمير كل حاجز بين الوظيفة النوعية والوظيفة الكميّة للمعرفة . إنه لا يأخذ كلاً منهما على حدة ، بل ينطلق منهما فى آن معاً . كما انه لايعتبرهما من طبيعة مختلفة ، بل من منحى مختلف ، حيث أن الأثنين لهما قاعدة مشتركة هى الانتماء إلى الواقع الاجتماعى ـ التاريخى . الإثنان لهما دوران متكاملان رغم اختلاف المظهر ، الأول كأنه فى الآخر ، فى بنيته الداخلية وليس خارجها . إن ما يميز هذين المستويين من المعرفة هو الخصوصية إذن وليس الاختلاف»(١٩) .

يبقى أن الإشكالية الخلدونية تطرح علينا بغير التباس مهمة التأصيل المنهجى ومهمة التواصل التاريخى بشرعية الوراثة والإكتساب معاً دون انفصال . وأصالة ابن خلدون هى أنه لم يقفز على الأزمنة بل دخل التاريخ العام لسوسيولوجيا الحضارات . وهو إلى جانب تراثنا فى الفكر الاجتماعى لن يمنح علماء الاجتماع فى بلادنا أرضية منهجية واحدة تنطلق من «العصبية» فلسوف تبقى التعددية دائماً . ولكنها لن تكون أو لا ينبغى أن تكون تعددية النقل عن «الجاهز» الأجنبى ، تعددية الصدفة الجغرافية فى تلقى العلم . وانما الإشكالية هى أن يصبح الاتصال والانفصال عن ابن خلدون وغيره منطلقاً فى بناء رؤية عربية لسوسيولوجيا المعرفة تتوحد لغتها وتتعدد لهجاتها وصياغاتها وبُناها . إن الحضور الأيديولوجى فى علم الاجتماع لا يعنى مطلقاً الوحدة الأيديولوجية بين علماء الاجتماع وهو أمر مستحيل حتى فى المجتمعات الإشتراكية حيث الاختفاء التدريجى للطبقات . والحوار مع المناهج الغربية كالبحث الميدانى فى الواقع المعنى . جزء من الحضور الأيديولوجى فى علم الاجتماع .

إن الاستقطاب المعروف فى الفكر العربى الحديث بين السلفية

والتغريب ، ومعادلة النهضة فى التوفيق بين التراث والعصر (الإسلام والغرب) لم يحدث أى منهما تماماً فى علم الاجتماع ، وانما كانت الغلبة المنهجية للغرب دون منازع . ومن هنا كان الحوار مع الغرب ضرورة قصوى على صعيد المنهج ، لأنه أصبح تراثاً سوسيولوجياً فى لغتنا . وهو تراث حى وليس تراثاً متحفياً . بيننا من يرى قوانين الوعى تولد من التقاليد كما كان يقول ميشال دى مونتانىّ Michel de Montaigne فى القرن السادس عشر ، ومنّا من لا يرى فى الذهنية البدائية أباً أو جدّاً قديماً للذهنية الحديثة ، لأن العقل بنية ذهنية مرتبطة بالجغرافيا لا بالتاريخ ، كما كان يقول برهل Bruhl فى بداية القرن الحالى . ولدينا من يعتقد بأن الدين هو صاحب المفاهيم الأساسية فى حياة البشرية كما كان يقول دوركايم Durkheim فى بداية القرن أيضاً ، وهو الذى كان يؤمن بأن «الكل يتضمن جميع الأشياء ، والطبقة الرفيعة تحتوى جميع الطبقات الأخرى» وأن «الوعى الجماعى هو أرقى أشكال الحياة النفسية ، ذلك إنه وعى الوعى» . وعندنا من ينظر إلى الثقافة باعتبارها «مجموعة من المعانى والقيم والمقاييس التى يتميز بها الأفراد فى حالة تفاعل متبادل ومجموعة المؤسسات التى تموضع وتكيّف اجتماعياً وتنقل هذه المعانى » كما كان يقول سوروكين Srokin غداة الحرب الثانية . وفينا من يعتنق المقولات الماركسية من لوكاش G. Lukacs إلى جولدمان L. Goldmann . والمقولات التى تتقاطع مع الماركسية من كارل مانهايم K. Mannheim إلى جورج جيرفيتش G. Gurvitch

هذا التنوع الشديد فى «النقل» عن الغرب ، يستجيب فى الأصل لاحتياجات موضوعية داخل البنية الاجتماعية التى أبرزت عالم الاجتماع العربى و «منهجه» و«تطبيقاته» ، فليس مجرد النقل هو التعبير الأكمل عن الطبيعة الاجتماعية للطبقة أو الفئة أو الشريحة التى ينتمى إليها الباحث العربى . وإنما الينابيع المنقول عنها هى الأكثر دلالة على هذه الطبيعة بدءا من التيارات الغيبية والعنصرية والليبرالية وليس انتهاء بالاتجاهات المادية

غير الجدلية والجدلية غير المادية ، والمادية الجدلية إلى غير ذلك .

ليست الإشكالية فى هذا التنوع لأنه سيبقى دائماً . ولعلّه يتحول لأن يكون مصدر ثـراء منهجى وخصوبـة حين تنشغـل غالبيتنـا عن النسخ بالتأصيل وعن الانبهار بالحوار وعن الانقطاع بالتـواصل وعن التسليم بالرؤية النقدية . ولن يحدث ذلك خارج نطاق الجاذبية الأرضية للوطن ، ولا خارج الاطار المرجعى الوحيد الصحيح : الحركة الاجتماعية للشعب بكل ما تشتمل عليه من تاريخ قومى وتراث انسانى .

كيف يمكن استخلاص العناصر الحيـة الفاعلـة فى التراث القـومى والإنسانى من دون الأسْر فى معادلة «التوفيق» القديمة ، وبحيث نستطيع اكتشاف الطريق العربى الصحيح إلى علم اجتماع المعرفة ؟.

كثيرة هى الأعمال العربية التى لا تتجاوز مرحلة النقل والاقتبـاس والتعـريب . وقليلة هى الأعمـال التى تبحث عن المعادلـة التأصيليـة ـ التكوينية الجديدة .

ولم يكن صحيحاً فى أى وقت أن «التوفيقية» فى معادلة النهضة هى الموقف الإيجابى من التراث أو من العصر ، من الإسلام أو من الغرب . كانت المعادلة فى جوهرها ، ورغم عظمـة منجزاتهـا التاريخيـة ، ثنائيـة ستاتيكية سلبية .. فالغرب كان المنهج ، والعرب كانوا المادة . وبالتالى كانت رؤية نقدية (غربية) للعرب ، ولم يحدث أن كانت رؤية نقدية عربية للغرب فضلاً عن أنه لم يكن ممكناً أن تصبح رؤية نقدية عربية للعرب .

كانت لدينا رؤية نقدية أحادية الجانب . وكانت لدينا رؤية غير نقدية متعددة الجوانب ، رؤية الذين (يـرفضون) الغـرب أو يرفضـون التراث العربى . السلفيون ودعاة الغرب ، كلاهما لم يكن موقفاً نقدياً . ولكن الذين جمعوا بين التراث والحضارة الحـديثة أنفسهم ، كـان موقفهم النقـدى كحادياً ، براجماتيا . كانوا نقديـين فى موقفهم من تـراثهم القومى ، ولم

يكونوا نقديين أبداً من تراث الغرب . ولم يشعروا يوماً بأى تناقض بين الاستشهاد بنيتشه والاستشهاد بتولستوى . «قال الغرب» سواء كان أرسطو أو برخت دون نقد لهذا أو ذاك أو للسياق الكامن فى النسيج الاجتماعى لفكرهما ، هى «المسلّمة» التى لم يناقشها رواد النهضة قط . الرافضون للسلف ، هى صلاتهم الربانية . الرافضون للغرب هى ضمير الغائب فى لعناتهم . التوفيقيون يسلمون بها وهم (ينقدون) واقعهم وماضيهم . وهو فى الاساس نقد غربى ، لولا ان الناقد والمادة المنقودة والظرف التاريخى ـ الاجتماعى للنقد ، هو الذى يحذف قليلاً ويضيف قليلاً ويعدِّل قليلاً فى الميزان المنهجى الغربى ، بحيث لا يعود غربياً تماماً . تجاور العام والخاص ، ولو أنه تجاور كمِّى وغير متكافىء (فالعرب موضوع والغرب منهج) إلاّ أنه أثمر أهم انجازات النهضة العربية الحديثة فى التغيير الاجتماعى والمحتوى الثقافى على السواء .

ومع ذلك فاننا ندهش لأحد أبرز « العروبيين» فى العصر الحديث ـ وهو شكيب أرسلان ـ حين نجده فى محاضرته الشهيرة «النهضة العربية فى العصر الحديث» (دمشق ١٩٣٧) ودراسته التى لا تقل شهرة «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم» (مصر ١٩٣٩) لا يصدر فى كلامه عن زاوية واحدة من زاويا الرؤية النقدية للغرب .

ومن ناحية أخرى ، فإننا ندهش كذلك أنه منذ نقد طه حسين للتراث إلى النقد المعاصر فى أعمال طيب تيزينى وحسين مروة ومحمد عابد الجابرى وحسن حنفى ـ على مدى ستين عاماً ـ لن نجد سوى هذه الرؤية النقدية الأحادية الجانب ، وإن تعددت مناهج الغرب تعدد الانتماءات الاجتماعية والثقافية لهؤلاء الباحثين .

إن رفض السلف كرفض الآخر ليس نقداً . ولكن نقد السلف دون نقد الآخر هو رؤية ناقصة أو رؤية بعين واحدة . وحتى لا ننزلق مع «المجاز» أو بلاغة التشبيه ، فإننا نقول إن الاستمرار فى التطبيق المنهجى للغرب

واعتبار التراث أو الحاضر أو المستقبل العربى موضوعاً فقط ، لم يعد قادراً على العطاء . ذلك أننى فى هذه الحال لن أجد فارقاً كيفياً بين مقدمات ونتائج وتحليل بيلاييف وبريماكوف لمرحلة جمال عبد الناصر ، ومقدمات ونتائج وتحليل سمير أمين وأنور عبد الملك ومحمود حسين فى «الموضوع» نفسه ، لأن الماركسية هنا وهناك هى المنهج . والاختلافات التى قد نلاحظها بين هؤلاء المؤلفين هى خلافات يمكن ملاحظتها بين أبناء الاتجاه الايديولوجى الواحد . ولكن ، أين الفارق النوعى ، على صعيد علم الاجتماع ، بين تطورات المنهج الماركسى فى بلد كالاتحاد السوفياتى ، وتطورات هذا المنهج فى بلد كمصر ؟ إننا نجد بالفعل السمات السوفياتية الخاصة بالمنهج الماركسى لدى بيلاييف وبريماكوف ، ولكننا نفتقد الخصوصية لدى الكتاب الذين ينادون بها ليل نهار من المصريين . بالرغم من أن الناصرية كظاهرة سوسيولوجية لا تحتمل السلبية فى التعامل ، فهى ليست مجرد المادة ـ الموضوع .

كذلك فإننى لا أجد فارقاً كيفياً بين مقدمات ونتائج وتحليل جاك بيرك ومكسيم رودنسون وغارودى حول ظواهر المدّ الإسلامى العنيف كحركات (الإخوان ـ الجماعات) أو كدولة (إيران) وهذه المقدمات والنتائج والتحليل عند الغالبية العظمى من (المتخصصين) فى «الإسلام السياسى» من اقتصاديين واجتماعيين وسياسيين عرباً ومسلمين . مناهج السوسيولوجيا الوضعية أو علم الاجتماع الدينى أو قواعد التاريخ الاجتماعى ، هى نفسها دون تحريف تحكم قواعد النظر أو العمل لدى الفريقين .

فقط يمتاز الفريق الغربى ، بأنه صاحب المنهج والأقدر ربما على استخدامه . بينما لا يستفيد العربى من المنظور النقدى الآحادى الجانب ، ولا يستفيد من الخصوصية المتاحة فى المادة المحلية والتراكم المعرفى . إن النقد المزدوج[٢٠] للأنا والآخر ، للمادة والمنهج ، للقومى والعالمى ، هو الذى يستبعد الثنائية الساكنة السلبية بمنهجها التوفيقى .

حينئذ قد يجد من الموروث ما هو وافد ، وقد يكون من الوافد ما هـو فى الأصل من تراثنا . أى أنه «سيتوجه من «التـوفيق» إلى التركيب ، ومن الثنائية إلى الجدل ، ومن السلبية إلى الإيجابية ، بحيث يصبح المنهج جزءاً من السياق التاريخى الاجتماعى للمادة المطروحة للبحث ، كما تصبح هذه المادة فى متغيراتها النوعية جزءاً من الصياغة التاريخية الجدلية للمنهج . هنا لا يصبح العام هو الغرب ، ولا تصبح الخصوصية هى الجغرافيا أو العرْق أو الدين أو الطائفة . وإنما يصبح العام هو كافة القوانين الكليـة المأخوذة عن خبرات برهنت على قدوتها وقابليتها للتعميم ، اينما كانت هذه الخبرات . وربما كان من بينها الخبرات الوطنية ذاتها التى تضيف حينئذ إلى البنية النظرية للمنهج العلمى . وتصبح الخصوصية هى تلك القوانين الجزئية الخـاصة بتجـربة تـاريخية سيـاقها النـوعى المستقل لا يقبـل التعميم . وربما كانت هذه التجربة وطنية فى أرضنا أو من بين التجارب الوطنية للآخرين بما فيهم (الغرب) دون أن يكون الموقع الجغرافى السياسى مسوِّغاً لإحالتها من مرحلة القانون الجزئى للخصوصيـات الوطنيـة إلى مرحلة القانون العام .

أداتنا فى كل بعد الإمساك بزمام المنظور النقدى المتعدد ، هى النقد السوسيولوجى المقارن ، وهو النقد الذى يقترح علينا أن ننظر إلى الأزمة المنهجية فى علم الاجتماع كجزء من أزمة التبعية الثقافية وما يرتبط بها من ظواهر التخلف الشامل . هنا نفرق بين العالم المتخلف الذى يمزق أواصر التبعية كما هو الحال فى التجارب الاجتماعية الآسيوية (فيتنام ، كـوريا الشمالية ، الصين الشعبية رغم انجازاتها النووية) وفى أميركا اللاتينية (كوبا ، نيكاراغو) ، وبين العالم التابع المتخلف ، كما هو الحـال فى بقية مـا يسمى خطأ بـالعالم الثـالث ، حتى بالنسبـة للهند وبـاكستان رغم إنجازاتهما النووية ، ورغم الصيغة الديموقراطية التى عرفتها الهند زمناً طويلاً بعد الاستقلال السياسى .

أى أننا هنا أمام ظاهرة التخلف العالمية ، لا نجد أن أيـديولـوجية

النظـام أو المستـوى النـووى من التقـدم التكنـولـوجى أو الصيغـة الديموقراطية ، يمكن أن تحول دون «التخلف» ولكننا فى الوقت نفسه نرصد علامات سوسيولـوجية بـارزة تضع خطـأ فاصـلاً بين التبعيـة كجوهـر اقتصادى اجتماعى سياسى لإشكالية التخلف ، وبين العوامل الجغرافية السياسية التى تخلفت ببعض البلدان رغم استقلالها . فى الحالين ، فإن مراحل النفوذ الاستعمارى المباشر فى الغالبية الساحقة من أقطار القارات الثلاث المنسية (آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية) بل والأنظمة العسكرية والفاشية فى بعض أقطار أوروبا (اليونان ، أسبانيا ، البرتغال) ، هى المحور التاريخى للتخلف . ومن ثم فلا علاقة لإشكالية التخلف بما يثار فى العادة حول الأصالة والحداثة أو التراث والتجديد أو غير ذلك من ثنائيات لا تخطر إلا على بال الذين يعانون أهوال مركبات النقص إزاء ماضيهم فى البحث عن هوية أو الذين تكونت لديهم عقد الإحساس بالتـدنى الحضارى قيـاساً بالآخرين .

يحدد لنا النقد السوسيولوجى المقارن بعض الضوابط التى لابـد منها فى رؤية الأزمة المنهجية ، ونحن بصدد البحث عن الهيكل النظـرى للتعميم والخصوصية فى علم اجتماع المعرفة :

● البنية الذهنية هى العنصر الأول فى بناء منهجى ينشد الانعتاق من أسر الثنائية النهضوية العربية . إنها جملة الأنساق الفكرية فى حركتها المترابطة عضوياً مع بقية البنى الفوقية . وهى الأنسـاق التى تتجلى فى عمليات توليد الرؤى والأفكار الرمزية والمصورة مما تنتج عنه أفعال الدفع أو ردود الفعل المحبطة .

● القيمة هى العنصر الثانى الذى يشكل دائرة المعانى والرموز التى تتحرك من ضمنها البنى الذهنية . إنها القيمة المنتجة من تفاعل الرؤيـا والعمل ، أى من تجليات البنى الذهنية بين دفعات الذاكرة والمخيلة والعقل الجمعى ، ومـوجبـات العمـل الـذهنى أو اليـدوى فى أنمـاط الإنتـاج الاجتماعى .

● المعيار هو العنصر الثالث الذى يصوغ نظام العلاقات بين البنى الذهنية والقيم من جانب ، ومسيرة قوى الإنتاج فى المجتمع من جانب آخر . هو عنصر الموضوعية وليس الحياد فى إقامة الترابطات الوظيفية التى فصّلها جيرفيتش .

● الشكل المعرفى ، هو العنصر الرابع الذى لا يرتبط حتما بجداول جيرفتش ، ولكنه ينفتح على مختلف الأشكال المعرفية التى يمكن اكتشافها أو إضافتها .

بتحريك هذا البناء المؤسس على الأعمدة الأربعة ، فإننا سنلاحظ على الفور أنه كلما كانت الثقافة نقدية كلما كان التقدم ممكناً ، وكلما كانت تبريراً بالتعجيز أو الإعجاز ، فإنها حينئذ تصبح أحادية معادية للجدل . بتعبير آخر تصبح ثقافة القمع ،ولذلك فإن العناصر الأربعة المذكورة تؤسس لنا بناء جديراً بالتشييد فى سوسيولوجيا (المعرفة العربية) هو ما أدعوه بالمساءلة ، أى توجيه حركة البنى الذهنية برفقة القيم ضمن معيار موضوعى وشكل للمعرفة فى إطار (المساءلة) لا الإشكالية وحدها . تبقى الاشكالية هى مركز الطرح النظرى ، ولكن المساءلة هى جمع شمل الفروض والأدلة والدلالات التى يقدمها المنظور النقدى المزدوج أو المتعدد . المساءلة لا تتضمن الإدانة ، ولكنها القراءة الملموسة وغير اليقينية فى آن ، وهى أداة محاصرة أكثر منها عريضة إتهام .

ولكن البناء الذى ينتهى بنا إلى المساءلة ، لا سبيل إلى تحريكه بغير المعادلات المقابلة فى البناء الإجتماعى :

● فالإطار الاجتماعى كما يمكن استخلاصه من ابن خلدون هو الذى يقابل البنية الذهنية ويعادلها . والخلدونية هنا نساهم فى تغطية العجز الواضح لدى سوسيولوجيا المعرفة (الغربية) حين ترفع خصوصيتها إلى مستوى التعميم تحت ضغط الإحساس الطاغى (بمركزية) الغرب . وهو الإحساس الطاغى إيجابا لدى الغربيين وسلباً لدى الكثيرين منا .

● والمؤسسة أيضا حسب الإشارات الخلدونية بلغة زمانها ، هى

مقابل القيمة وتعادلها ، فالقيمة لا تتكون من (أو فى) فراغ . والمؤسسة (الخلدونية كما نظن) تختلف تماماً عن الإطار الإجتماعى والإطار المرجعى إختلافاً كلياً ، فهى ليست المجموعات أو الجماعات أو الطوائف أو الطبقات أو المجتمعات المتنوعة مهنياً أو تاريخياً أو سياسياً وإنما هى فى زماننا الحزب والعائلة والبرلمان . إنها ترتبط بالقيمة بالتقابل والمعادلة ، فهى بموازنتها وفى حجمها .

● البنية التحتية تقابل المعيار وتعادله . والبنية التحتية هنا . هى فى المفهوم الماركسى البعيد جذرياً عن التبسيط الستالينى ، التكوين الإقتصادى الإجتماعى . هذا التكوين يتصل به المعيار كهمزة وصل موضوعية مع حركة البنى الذهنية ونظام القيم .

● ويبقى الإطار المرجعى مقابلاً للشكل المعرفى ويعادله فى مختلف الأنواع ودقائقها .. لأن الأشكال المعرفية بغير إطار مرجعى يوازنها ، تلغى فاعلية الإنتاج المادى للمجتمع والمنتج الثقافى على السواء .

هذا البناء القاعدى ـ ان جاز التعبير فى التفرقة بينه وبين البناء السابق ـ يفرز مقابلاً كليا يعادل البناء الفوقى .. فكما ان كل عنصر فى البناء الأول كان له ما يقابله ويعادله العنصر المواجه .. فإن الصيغة الكلية الأولى ـ وهى المساءلة ـ تقابلها الصيغة الكلية الثانية وتعادلها وهى المفارقة . أى حركة المتناقضات داخل الإطار الاجتماعى والمؤسسة والبنية التحتية والإطار المرجعى . هذه المتناقضات الحية المتحركة فيما بينها ، وبينها وبين عناصر المساءلة ، هى التى تشكل نظام المفارقة ، كاستجابة سوسيولوجية على التحدى المعرفى المطروح خلدونياً على العرب المعاصرين : فكلما كان الحزب أو البرلمان أو الحكومة تجسيداً نهائياً للمعرفة ، كلما كان التخلف قادراً على اختراق أحدث منجزات التكنولوجيا . وتلتقى على الفور ثقافة القمع بهذا «الإختراق» الذى يواصل «التخلف» لبناء مجتمع القمع .

نحن إذن بإزاء ثلاثة مفاهيم ـ إشكاليات : التبعية ـ التخلف ـ الدكتاتورية . وبالطبع فليس هناك إجماع على مضمون هذه المفاهيم . قد نتفق على المنطوق ، ولكن تبقى مسافة هائلة فى أحيان كثيرة بين المنطوق والمضمون ، هى مسافة من «المسكوت عنه» أو المكبوت . هذا فضلاً عن أن العلاقة بين المحاور الثلاثة ليست مطلقاً موضع إجماع ، وما كان يمكن أن تكون . ولكن الحد الأدنى من الاتفاق حول المصطلح لم يتوفر بعد ، وإذا توفر ، فإن إطاره المرجعى يبقى خارج السياق .

إطارنا المرجعى فى بناء سوسيولوجيا «للمعرفة العربية» هو ابن خلدون ، ولكن ليس على النحو الذى يتضمنه هذا التساؤل «لماذا لا توجد مدرسة اجتماعية خلدونية ، لا أقول فى الوطن العربى فقط بل فى العالم ، كما توجد الآن مدرسة اجتماعية ماركسية بكل اختلافاتها ، ومدرسة اجتماعية فيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر) بكل اختلافاتها»[٢١] . ليس من الجواب المتضمن فى هذا التساؤل نبحث عن ابن خلدون كإطار مرجعى . إننا نتفق مع القول بأن طموح ابن خلدون هو «أن يجعل من التاريخ قصة النشوء والارتقاء ، ووعاء ضخماً يستوعب (سائر ما يحدث) فى العمران حسب النواميس الطبيعية التى تسيره ، والتى كان يعتزم إستكشافها وإجلاءها . وإلى هذا ، أو شبهه تسعى اليوم الكتابة الحديثة للتاريخ ، وخاصة ابتداء من منتصف هذا القرن . غير أنه من الجلى البديهى أنه لم يكن ليستطيع تحقيق هذا الهدف الطموح الذى يتجاوز ، لا مقدرة شخص واحد مهما كان عبقرياً ، بل مئات الاشخاص . وإنما هو بناء مستمر لن يتحقق إلا على مرّ الأجيال ، وبمشاركة جماعية لم تزل متواصلة»[٢٢] .

ابن خلدون الناقص إذن وليس المكتمل ، والخلدونية النسبية التاريخية وليس المطلق ، هو ما نبحث عن عناصره الأولية بهدف تفكيكها وإعادة تركيبها فوق مجموعة هائلة من التعميمات والخصوصيات التى من شأنها المساهمة فى «قطع القطيعة» مع نقطة البداية .. بشرط ألا نقع فى أحبولة التأويلات المتعسفة التى تقفز الأزمنة والنظم الفكرية ،

والإسقاطات المتعجلة التى تتكلف عناء الانتماء المنهجى أو السبق التاريخى لابن خلدون . وكل ذلك خلط بلا جدوى[٢٣] .

وهناك من يرى أننا «مازلنا نعيش فى عصر ابن خلدون ، أو أن ابن خلدون ما يزال معاصراً لنا فى مشاكلنا» وأن الفرق بيننا وبينه هو أنه كان معذوراً فى موقفه «المحايد» أما نحن فلسنا معذورين «إننا نعيش فى مرحلة الفهم من أجل التغيير»[٢٤] . وهى مقولة تستحق الالتفات ، لأن أكثرها أقرب إلى المجاز ، فلسنا فى العصر الخلدونى ، ولا كان ابن خلدون محايداً بهذا المعنى ، وإذا لم نتوقف عند بلاغة التقابل اللفظى فإننا نلتقى مع الرأى القائل بأن ابن خلدون « تسنى له أن يبنى علمه النقدى من خلال نقده االعلمى»[٢٥] .

هل هناك إذن ما يمكن تسميته بالخلدونية ، ويصلح عنصراً تأصيلياً فى مجال علم اجتماع المعرفة (العربية) ؟ أدق الأجوبة إلى الآن هو ما قال «إننا نقصد بالخلدونية ما كان صالحاً فى فكر ابن خلدون لأن يحيا حياة جديدة ومتجددة .. هو العناصر التى .. مازالت تحتفظ بشكل أو بآخر بإمكانية الحياة معنا نحن أبناء الوطن العربى فى القرن العشرين ... إننا ما زلنا نعيش نفس الإشكالية التى فكر فيها وتحرك داخلها عبد الرحمن بن خلدون . وبالفعل فنحن ننطلق هنا من أن إشكالية ابن خلدون مازالت معاصرة لنا ، أى قابلة لأن تندمج فى إشكاليتنا الراهنة ، وقابلة لأن نتفاعل معها ونساهم فى توضيحها وتوفير الشروط الضرورية لتجاوزها»[٢٦] .

ولعل بساطة الأسلوب هى التى تشتمل على عمق الفكرة ، كما يمكن أن نلاحظ فى هذه الصياغة الموجزة «.. وفى كل الأحوال يظل ابن خلدون المعلِّم النظرى الأول لمفكرى النهضة العرب ، فى بحثهم عن أسرار تقهقر مدنية العرب والإسلام ، وفى بحثهم عن الأسباب المفضية إلى الإنتقال من حالة التدنى والتدلى الى حالة التمدن أو التقدم ، أما المعلم العملى لهؤلاء المفكرين فقد تمثل بدون شك فى واقع الانحطاط نفسه وفى التحديات

الصميمية التى أثارها غزو المدنية الأوروبية لعالم العرب الحديث»[٢٧] .

فى رحـاب هذا الإطـار المرجعى إذن سنحـاول الكشف عن مسافـة المسكوت عنه بـين المنطوق والمضمـون فى مفاهيم : التبعيـة ، التخلف ، الدكتاتورية . ما هى المساءلات المطروحة ، وما هى المفارقـات المقابلـة ، ضمن المنظور النقدى المزدوج أو المتعدد من ناحية ، والنقد السوسيولوجى المقارن من ناحية أخرى ؟

يفرق ابن خلدون بين الحيوانـات والإنسان بـأن هذا الأخـير «يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذى وراء حسّه ، وذلك بقوى جعلت له فى بطون دماغه ، ينتزع بها صور المحسوس ، ويجول بذهنه فيها فيجرد منها صوراً أخرى . والفكر هو التصرف فى تلك الصور وراء الحسّ والجولان الذهنى بالانتزاع والتركيب»[٢٨] . ثم يقوم بعملية التصنيف التالية لمراتب الفكر :

الأولى : تعقل الأمور المترتبة فى الخـارج ترتيبـاً طبيعياً أو وضعيـاً ليقصد إيقاعها بقدرته . وهذا الفكر أكثر تصورات ، وهو العقل التمييزى الذى يحصل منافعه ومعاشه ويدفع مضاره .

ثـانياً : الفكـر الذى يفيـد الآراء والآداب فى معاملـة أبناء جنسـه وسياستهم أكثر تصديقات تحصل بالتجربة شيئاً فشيئاً إلى أن تتم الفائدة منها ، وهذا هو المسمى بالعقل التجريبى .

الثـالثة : الفكـر الذى يفيـد العلم بمطلوب ، أو الظن وراء الحسّ لا يتعلق به عمل ، وهذا هو العقل النظرى ، وهـو تصورات وتصـديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة فتفيد معلوماً آخر من جنسها فى التصوّر أو التصديق ثم ينتظم مع غيره فيفيد معلوماً آخر كذلك . وغاية إفادته قصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله ، فيكمل الفكر بذلك فى حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية»[٢٩] .

هذا التصوير والتصوّر للفكر (والعقل) البشرى يقترن أصلاً بموقف ابن خلدون من نظرية المعرفة . وهو أقرب إلى لغة الوضعية التجريبية الذرائعية فى عصرنا ولكنه فى منطق ابن خلدون ولغته ينهى «فكرة التوفيق بين العقل والشرع حين جعل للشرع ميداناً وللعقل ميداناً آخر»(٣٠)

وحين يعنون ابن خلدون بعض فصول مقدمته على هذا النحو : فى أن العرب لا يتغلبون إلاّ على البسائط» و «فى أن العرب لا يحصل لهم الملك إلاّ بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم» و «فى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب» و «فى أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك» و « فى أن العرب أبعد الناس عن الصنائع» فإنه لا يقصد الفطرة الميتافيزيقية للعرب وإنما هو فى مجال النقد المقارن يتخذ من العرب وإحدى مراحل تاريخهم «عينة» اجتماعية لمرحلة التوحش فى التاريخ البشرى أو جغرافيا البداوة . ولذلك نجده يقول فى السياق نفسه «وعجم المغرب من البربر مثل العرب فى ذلك لرسوخهم فى البداوة منذ أحقاب من السنين» وفى الفصل نفسه يقول عن العرب «وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق» .

إن فصل العقل عن الشرع وتمييز البداوة من الحضارة بجعل نقطة الانطلاق عند ابن خلدون ما نسميه فى علم الاجتماع السياسى بإشكالية السلطة ، وإشكالية الدولة . المفارقة هنا بين البداوة والحضارة هى القاعدة المادية ـ الاجتماعية لمسألة «العصبية» التى تبدو العنصر الكامن ـ الظاهر فى تحولات الدولة والسلطة أولاً ، ثم تقلّب الحضارات ثانياً . وابن خلدون حاسم إلى نهاية المدى فى الابتعاد بمعنى العصبية عن صلة الرحم أو العرقية «إنما المعنى الذى كان به الالتحام إنما هو العشرة والمدافعة» على حد تعبيره حرفياً . وهو حاسم كذلك فى أن الدعوة الدينية لا تحل مكان «العصبية» التى تأخذ طريقها إلى التدهور والانحلال كلما حاول صاحب الملْك أن ينفرد بالحكم متخلياً تدريجياً عن «عصبية الأولى» أو الجماعة

الوطنية بلغة زماننا . وتتردى الحضارة كلما تهاوى الإنتاج وقلت الوفرة ، وصارت الأحكام لأولى الأمر من خارج العصبية .

هكذا تصل العقلانية الخلدونية إلى الربط العضوى بين القمع وفقدان السيادة وهجران التمدن فى منظومة موحدة من القيم والمعايير والبنى الذهنية والأشكال المعرفية التى تنتهى بمساءلة العصبية والدولة تقابلها مفارقة البداوة والحضارة على قاعدة راسخة من المؤسسة والإطار الاجتماعى والبنية التحتية والإطار المرجعى من دون أن تكون هذه كلها من مصطلحات المعجم الخلدونى على الإطلاق . ولكنها تنسجم كأدوات للبحث المنهجى مع نوعية الإشكالية الخلدونية المندمجة فى إشكالية عصرنا (العربى) الحديث . إشكالية التخلف والدكتاتورية كوجهين لعملة واحدة هى الارتباط البنيوى بمصلحة (وثقافة) الغزاة المباشرين أو غير المباشرين ، أو ما نسميه فى كلمة واحدة : التبعية وهى «جذر» يختلف عن جذر التخلف والدكتاتورية فى البلدان المستقلة .

إننا نواجه فى هذه الحال فيضا من الشكوك حول مصطلح «التخلف» ذاته قبل ان يصبح «مفهوماً» محدد الدلالات . نواجه مثلاً من يقول :

- «كلمة التخلف ليست مفهوماً علمياً» .
- .... فالقول أن المجتمع العربى (متخلف) لا يعنى من العلم شيئاً» .
- «... والتخلف على حد علمنا هو مفهوم ايديولوجى برجوازى له دور محدد بضرورة إخفاء علاقة السيطرة الإمبريالية ، ونقل الصراع الرئيسى من صراع طبقى ضد الإمبريالية إلى صراع غير طبقى هو فى أحسن حالاته مباراة رياضية بين (عالم التقدم وعالم التخلف) هدفها لحاق هذا بذاك» .
- «..ان (مفهوم التخلف) يستند فى أساسه النظرى إلى منطق ضمنى من التقسيم هو منطق كمى يأخذ القوى المنتجة مقياساً له ، بمعنى أن تقسيم العالم يقاس على تطور القوى المنتجة وهو يفترض أيضاً أن تطور

هذه القوى ليس محدداً إلا بذاته ، أى أن حركته ليس لها حدّ ، فهى تسير فى خط واحد مستمر هو خط صاعد دوماً . فى ضوء هذا المنطق وحده يمكن التكلم على تقدم أو تخلف . لكن هذا المنطق هو منطق طبقى . وهو منطق الأيديولوجية البرجوازية بالذات . فالبرجوازية هى التى تنظر إلى الحركة فى تطور القوى المنتجة على أنها حركة تقدم مستمر لا يحدها عائق ولا تحددها بنية . ولقد وجدت النظرة الطبقية هذه تعبيرها الأيديولوجى فى الوضعية التى أسسها أوجست كونت»[٣١] .

هذا هو النقد الماركسى (العربى) لمصطلح التخلف ، فماذا يمكن أن يكون عليه النقد الماركسى (الغربى)؟ يقول أحد رموزه اللامعة فى فرنسا: «إذا كانت مشكلات الشعوب المحرومة تسمى مشكلات (البلاد المتخلفة) ولا تحمل إسماً أدق علمياً ، فإنما يرجع ذلك إلى الشعوذة التى تمارسها ـ عن وعى أو بدون وعى ـ الأيديولوجية البرجوازية (...) إن الاقتصاديين الذين يستخدمون اصطلاح (البلاد المتخلفة) دون نقد يسلِّمون صراحة أو ضمنياً بالفكرة القائلة بأن تلك البلدان المسماة (بالمتخلفة) توجد حالياً فى مرحلة من مراحل النمو الاقتصادى متخلفة عن تلك التى بلغتها البلدان المتقدمة . وهذه الفكرة لا تعبِّر ـ بصفة عامة ـ عن الواقع . إن الفكرة خاطئة لأن البلاد التى تسمى «متخلفة» توجد فى وضع مختلف جذرياً عن ذلك الذى كان سائداً قبل قرنين أو أكثر فى البلدان الصناعية»[٣٢] .

يتفق النص العربى والنصّ الغربى ، ماركسياً ، فى أن التخلف مفهوم برجوازى ، وبالتالى فهو ليس علمياً . يحدد النص الغربى الإطار المرجعى لهذا المفهوم دون أن يسميه ، وهو العالم الاقتصادى الأميركى روستو صاحب نظرية المراحل الخمس للإنطلاق . وبالعكس ، لا يحاول النصّ العربى أن يحدد إطاراً مرجعياً لمصطلح «مفهوم برجوازى» ، وكأننا نسلّم بأن مفاهيم الأيديولوجية (أم الأيديولوجيات ؟) البرجوازية فى الغرب ، هى ذاتها مفاهيم البرجوازيات العربية أو أن المفهوم الأيديولوجى الغربى هو

«المطلق» المركزى الذى تقاس عليه النتائج المفهومية للأطراف .

إن نقد نظرية التخلف بشتى معانيها البرجوازية ضرورة قصوى لا تلغى الوجود الموضوعى للتخلف ذاته ،مهما اختلفت زوايا الرؤية . إن إلغاء الظاهرة لمجرد وجود تنظير برجوازى لها يلغى عملياً وفى نفس الوقت أية إدانة للبرجوازيات العالمية والمحلية فضلاً عن أنه يلغى الدور المحورى لهذه البرجوازيات فى صنع «التخلف» وما يستتبعه من خلل جذرى فى النظام الدولى . وما يعانيه ثلاثة أرباع العالم من ويلات الحروب وأهوال الفقر . إننا وفقاً لهذا المنظور الماركسى التابع جوهرياً للستالينية الغربية وتشويهات المنظرين المتصينين على وجه التحديد ، لا نربح سلاح النقد الذى يميِّز الماركسية . وهو السلاح الذى نعثر عليه فى الطرح التالى :

● «لابد ... من أن نبحث فى الأصول التاريخية لتكوُّن مناطق التخلف فى العالم ، فمن خلالها تكوّن المفهوم وتبلور»

● ويمكننا .. أن نميز بين فترتين تاريخيتين : الأولى تنتهى مع بدايات القرن التاسع عشر بعد أن كانت قد بدأت فى زمن أو آخر من القرن الخامس عشر . أما الفترة الثانية ، فقد بدأت تقريباً من منتصف القرن التاسع عشر واستمرت حتى الآن »

● وتصور التخلف كعملية تحوّل هيكلى تاريخية نتيجة للعلاقة التاريخية الشمولية بين الدول المستعمرة يعنى : أولاً ٠ أنه يظهر ويتطور مع إمكانية اختفائه كظاهرة تاريخية .

ويعنى ثانياً : أنه مرتبط بمرحلة تاريخية من مراحل التطور البشرى ، هى المرحلة التى ساد فيها النظام الرأسمالى الاقتصادى العالمى .

ويعنى ثالثا : أن هذه العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر تمتد أيضاً إلى المستوى الداخلى المكمل للنسق العالمى . وللقضاء على هذه العلاقة لابد من إضعافها توطئة للقضاء عليها»[٣٣] .

هذا النقد ليس «تعريباً» للمصطلحات وأدوات التحليل ، فالاقتصار على ذلك فى الفكر العربى الحديث جعل من التعريب فى كثير من الحالات أقوى دعائم التغريب . وإنما هذا النقد ـ الماركسى فى الصميم ـ هو تأصيل مزدوج ، للمنهج والسوسيولوجيا . ليست الماركسية هنا سلاحاً مجرداً ، ليست سلاحاً نابعاً وتابعاً لنظام بنيوى مغاير أو مُفارق ، وإنما هى «سلاحنا» هنا والآن . لا يعود التخلف مقولة برجوازية أو فرضاً أيديولوجياً غربياً ، وإنما هو ظاهرة بنيوية لها تاريخ ولها جغرافيا ولها اقتصاد ولها مجتمع ، بل ولها سيكولوجية : «يعاش التخلف على المستوى الإنسانى ، كنمط وجود مميز له دينامياته النفسية والعقلية والعلائقية النوعية . والإنسان المتخلف ، منذ أن ينشأ تبعاً لبنية اجتماعية معينة ، يصبح قوة فاعلة ومؤثرة فيها . فهو من ناحية يعزز هذه البنية ويدعم استقرارها ، وهو من ناحية ثانية ، يقاوم تغييرها نظراً لارتباطها ببنيته النفسية . العلاقة إذن جدلية بين السبب والمسبب (البنية والنمط الإنسانى الذى ينتج عنها) مما يحتم علينا الاهتمام بهما كليهما عند بحث حالة أحد المجتمعات المتخلفة»(٣٤) .

إن التأصيل الماركسى لظاهرة التخلف يربطه بالتبعية كنظام شامل للاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة «ويأتى فى المقدمة منها نظم امتلاك واستغلال الأرض وتثمير رأس المال»(٣٥) .

أما وجهة نظر الدوائر الأكاديمية ـ الاستراتيجية ، فى الغرب فإننا نطالعها على الوجه الأكمل فى التقرير العام للجنة الأمم المتحدة بأميركا اللاتينية ، والذى قدم فى إبريل (نيسان) ١٩٧٩ (المؤتمر المنعقد بكامل هيئته فى لاباز) . يقول التقرير المذكور : «أما بالنسبة (للمعجزة البرازيلية) فإنها لم تتناول سوى ١٠ ٪ من السكان الذين استأثروا بثلثى النمو فى الإنتاج الوطنى الخام ولم يتركوا سوى ٣ ٪ إلى الـ ٤٠ ٪ الأفقر»(٣٦) . وتبعاً لذلك فإن الخلل الهيكلى فى النظام الدولى سيبلغ بعدد العاطلين رقم

مليار عام ۲۰۰۰ وأن ٥٠ ٪ من مشتريات المنتجات الصناعية سيكون مخصصا للتجهيزات العسكرية[٣٧] . وينقل التقرير إعلاناً لمدير المنظمة العالمية للصحة فى ۲۳ مارس (آذار) ۱۹۷۹ جاء فيه أنه «من أصل ١٢٥ مليون طفل ولدوا عام ١٩٧٨ سيموت ١٢ مليوناً خلال سنة ، ولن يتمتع عدد كبير من الباقين بصحة جيدة ولن يتوصلوا إلى امتلاك الطاقات البشرية الكاملة . ويعيش ۸۰ ٪ من الأطفال فى بيئة تتميز بسوء التغذية والافتقار إلى المياه الصحية وتفشى الأمراض»[٣٨] أما نسبة نمو الإنتاج الوطنى لكل نسمة فقد تدنت عن الـ ٢ ٪ فى نصف بلدان (العالم الثالث) الإثنين والتسعين . ويعنى ذلك أن النمو ـ عملياً كان معدوماً (۳ دولارات فى السنة)[٣٩] . ويصبح من الطبيعى أن يجىء هذا التعليق بالغ التهذيب على هذا النحو «لقد نظمت البلدان الصناعية المجاعة فى العالم الثالث بالقدر نفسه من المنهجية والروح العلمية اللتين وضعتهما فى إنتاج القنبلة الذرية»[٤٠] .

بعدئذ يحدد التقرير ما يسميه بالمسألة العالمية فى المشكلات الخمس الرئيسية التالية :

١ ـ التكاثر السكانى العالمى .

٢ ـ التسلح المفرط وأخطار التقدم النووى وخطر المواجهة .

٣ ـ النقص فى الطاقة .

٤ ـ اختلال التوازن بين الشمال والجنوب «إن الجهاز العالمى الحالى الذى تفتت فيه العالم الثالث الى ١١٤ بلداً لم يسمح ولن يسمح للجنوب بأن يسير نحو التقدم» (هذا التحديد ص ٥٤ من الترجمة العربية) .

٥ ـ أخطار خلل التوازنات البيئوية يتبع ذلك أربع مشكلات أو نتائج .

١ ـ اختلال التوازن الغذائى .

٢ ـ النمو والبطالة ورأس المال وصعوبات التصنيع .

٣ ـ نوعية الإنسان (كيفية العناية بمليون مولود جديد كل خمسة أيام على الأكثر) .

٤ ـ كيفية إدارة عالم يضم من ٨ إلى ١٠ أو ١٢ ملياراً من البشر : النظام العالمى الجديد[٤١] .

ثم يصل التقرير إلى التحديدات السوسيولوجية النوعية (كبيان عن العالم الثالث) فيرسم ثلاث حلقات فى سلسلة واحدة :

● الحلقة الأولى : الصعوبات العملية

١ ـ القومية الضيقة (١١٤ دولة تواجه جبابرة الشمال الخمسة) .

٢ ـ التبادل الدولى الحر .

٣ ـ أخطاء الأهداف (كالتمثل بالغرب ، والتوهم بالاستدراك ، وأخطاء المساعدة ، والعامل الزمنى ، ومشكلات إدارة سياسة تنمية حقة ودفعها) .

● الحلقة الثانية : الصعوبات الواقعية

١ ـ الازدحام السكانى كعائق للتنمية

٢ ـ التمدن المفرط كتهديد بالبطالة والمجاعة والانفجار الاجتماعى .

٣ ـ الصعوبات الزراعية والتهديد بالمجاعة .

٤ ـ الافتقار إلى البشر الفاعلين .

● الحلقة الثالثة : الصعوبات المتوقعة

١ ـ تباطؤ النمو العالمى وانعكاساته على نمو العالم الثالث .

٢ ـ غلاء الطاقة المتصاعد

٣ ـ التدهور البيئوى : التصحير .

٤ ـ مشكلات التصنيع الحقيقى وملابساته[٤٢] .

إن هذا التقرير الدولى (الغربى ؟) الشامل ، هو أقرب إلى عمليات المسح السوسيولوجى الميدانية ، وبالتالى فقد جاء وصفياً من حيث الشكل تجزيئياً من حيث المضمون . ولكنه فى النتيجة العامة لا يربط التخلف بالتبعية وغياب الديموقراطية من جوهر النظام العالمى السائد والذى يقوده

الغرب . بل هو يربط التخلف أحياناً بأقدار الطبيعة كالجفاف أو التصحير أو التكاثر السكانى ، وأحياناً أخرى يلقى باللوم على الذين «يتمثلون بالغرب» أو «يفرطون فى التمدن» . هذه النتائج هى ثمرة منهج التحليل ، وليست ثمرة غياب التخلف الذى يؤدى - حسب التقرير - إلى دمار العالم . إن الخلل الهيكلى فى النظام الدولى لا يؤدى فحسب إلى المجاعة والقمع فى البلدان المتخلفة ، وإنما هو يؤدى إلى ظواهر العنف العالمية داخل الغرب نفسه .

التخلف إذن ظاهرة موضوعية تختلف بشأنها زوايا الرؤية ومناهج التحليل ، ولكن إحصاء عناصر التخلف من واقع التحليلات المتعارضة ، يساعدنا فى المقارنة والتقاط ما هو عام ويصلح معياراً موضوعياً .

تحليل أول (لبول هوفمان) :

١ - الأميَّة .

٢ - نقص المستشفيات والمدارس ودور الثقافة .

٣ - انخفاض مستوى دخل الفرد .

٤ - لا مصانع قومية تملكها الدولة .

٥ - نقص موارد القوى المحركة والكهرباء .

تحليل ثان (ألفريد سوفى)

١ - ارتفاع نسبة الوفيات (وخصوصاً الأطفال) .

٢ - انخفاض مستوى العمر

٣ - ارتفاع الخصوبة

٤ - سوء التغذية .

٥ - الأميَّة .

٦ - تفوق المشتغلين بالزراعة على المشتغلين بالصناعة .

٧ - انخفاض نسبة تشغيل الأيدى العاملة .

٨ - انحطاط المستوى الاجتماعى للمرأة .

٩ ـ تشغيل الأطفال .

١٠ ـ عدم وجود طبقة وسطى لها وزنها فى المجتمع

١١ ـ الخضوع لنظام حكم تعسفى أوتوقراطى .

تحليل ثالث (ليفى شتراوس)

١٢ ـ ضعف استهلاك الطاقة .

١٣ ـ وجود نظام متزمت للتدرج الاجتماعى(٤٣) .

تحليل رابع (نبيل السمالوطى)

١ ـ نقص رؤوس الأموال وعدم كفايتها .

٢ ـ تخلف طرائق الإنتاج

٣ ـ انخفاض مستوى دخل الفرد والمستوى المعيشى العام .

٤ ـ تخلف البناء القائم للتصنيع

٥ ـ سوء إدارة المنشآت وخاصة القطاع العام .

٦ ـ سوء استخدام الموارد الاقتصادية القائمة .

٧ ـ سيادة الإنتاج الأولى والاعتماد عليه فى قطاع التصدير .

٨ ـ دوام المديونية الخارجية .

٩ ـ يمثل الدخل من الصادرات نسبة كبيرة من الدخل القومى .

١٠ ـ الاعتماد شبه المطلق على المواد الأولية «الزراعية أو التعدينية»(٤٤) .

تحليل خامس (بيان ندوة فكرية عربية)

١ ـ الأميَّة الأبجدية

٢ ـ أميَّة المتعلمين .

٣ ـ وضع المرأة

٤ ـ تعاظم سيطرة القطاع الربوى من الرأسمالية التجارية على الاقتصاديات العربية وغياب القاعدة الصناعية .

٥ ـ تخلف التعريب

٦ ـ الفقر العام .

٧ ـ التكوين الاجتماعى (الطبقى، القبلى .. الخ)[٤٥] .

إن التحليلات الثلاثة الأولى (من الغرب) قد أبرزت عناصر : الأمية ـ نقص الغذاء ـ نقص الخدمات ـ وضع المرأة ـ العمل الزراعى الأوتوقراطية والمراتبية .

بينما أبرزت التحليلات العربية (الفردية والجماعية) هذه العناصر : الأمية ـ عدم اكتمال وسائل التطوير الرأسمالى ـ غلبة القطاع التجارى ـ وضع المرأة ـ الفقر .

سنلاحظ أن الفريقين (الغربى والعربى) يشتركان أساساً فى ثلاثة مظاهر أو مؤشرات (لا عناصر) للتخلف هى : الأميَّة ووضع المرأة ونقص الغذاء .

ولكننا سنلاحظ فى الوقت نفسه افتراقاً نوعياً يباعد بين الفريقين إلى الحدّين الأقصيين : فالفريق الغربى يشير إلى الاوتوقراطية والمراتبية (أى مسألية القمع فى بناء الدولة والمجتمع والفرد) ؛ بينما يركز الفريق العربى على مسألية التبعية كجوهر لمساءلة الغرب عن التخلف والقمع . الفريق الغربىٰ يتعامل مع العينة بمخطق «الطبيب» الذى تم استدعاؤه لإنقاذ «هذا النوع من البشر» فهو برىء سلفاً من الإدانة الرمزية : التشخيص والتوصيف والتبويب ، هذا عمله ، وليس البحث عن الجذور التى تشنق (الغرب) . أما الفريق العربى : فيعالج العينة كجزء منها فى وضع المرأة . يرى المؤشرات ، ولكنه يرى العناصر أيضاً : الرأسمالية الربوية التابعة ، والباقى تفاصيل . الأميَّة ووضع المرأة وسوء التغذية لا تصلح أن تكون من التفاصيل . لأن التخلف فى بلاد اخرى لم يحل دون محو الأمية وتحرير وضع المرأة فى كفالة التحرير الوطنى والاجتماعى العام . وهو لم يحل دون الفقر ، ولكن التكوين الطبقى أو القبلى المختل لمصلحة وكلاء الغرب ، هو الذى يصل بالفقر عند طبقات وفئات اجتماعية منتجة إلى حد المجاعة .

التخلف إذن ليس توصيفاً كمياً ولا هو جوهر ثابت ، وإنما هو مجموعة من العناصر المرتبطة بنيوياً ـ فى الحالة العربية ـ بمرحلة التبعية ، وما سبقها من تاريخ اجتماعى فى ظل الهيمنة العثمانية ، إن التبعية الاقتصادية (والسياسية ؟) لاحتكارات الغرب منذ إسقاط تجربة محمد على الاستقلالية فى مصر ، تضعنا بمواجهة الإشكاليات الخمس التالية :

١ ـ مركزية الغرب .
٢ ـ تراكم المعرفة العالمية .
٣ ـ خصوصية المعرفة .
٤ ـ الانقطاع عن مرحلة الحضارة العربية فى العصر الوسيط ـ
٥ ـ سقف النهضة الحديثة .

وهى الإشكاليات التى تصاحبنا علناً أو مسكوتاً عنها . وهى التى تلد مساءلاتها الخاصة ومفارقاتها على طول الطريق العربى من سوسيولوجيا المعرفة إلى سيوسيولوجيا الحضارة .

ولعل المساءلة التكنولوجية تستوعب وحدها العناصر الرئيسية فى الإشكاليات الخمس ، وخاصة أن التكنولوجيا كانت هى (الغرب) فى معادلة النهضة «الإسلام والغرب» أو التراث والعصر . وخاصة كذلك أن هزيمة ١٩٦٧ قد افرزت تياراً «تكنولوجيا» فى الفكر العربى الحديث يرى أن صراعنا مع الصهيونية هو صراع حضارى جوهره التفوق التكنولوجى . ولم يكن هذا التيار طارئاً ، بل هو مستمر يقول «ليست الصحراء بداوة العيش فحسب ولكنها بداوة النفس والعقل والفكر . ومادامت الصحراء الحيز الكونى العربى الأكبر ، فإن الكيان العربى وكيان العربى مهدد بأن يظل بدوياً أى متخلفاً مهما بلغ الأخذ وارتفع الاقتباس من حضارات الآخرين أو من الحضارة الكونية الحديثة . ولذلك لابد أن يقترن التحول من البداوة إلى الحضارة أو من التخلف إلى التقدم بالتحول من البوادى المغبرة إلى الحواضر المخضرة . والثورة العلمية التكنولوجية تضع هذا

التحول فى متناول الإنسان العربى كما وضعته فى متناول الإنسان الأميركى والسوفياتى فى الصحارى الأميريكية والآسيوية . وليس على العربى إلاّ أن يعى حقيقة ما جرى فى الأوطان الأخرى ليستحدث ما هو أفضل منه فى وطنه . وليس صحيحاً أنه ، وهو صانع الحضارة الأول . يعجز عما قدر عليه الآخرون . إن عليه أن يكسر (طوق العجز) الذى يحاول أن يفرضه عليه الاسرائيليون والاستعماريون»[٤٦] .

هذا النص النموذجى فى تمثيل التيار (التكنولوجى) إن جاز التعبير فى الفكر العربى المعاصر . يقول لنا بأفصح لسان خلدونى أن البداوة ترادف التخلف . ولكن التحول إلى الحضارة أصبح ممكناً ، وقد كان مستحيلاً فى العصر الخلدونى . هذا التحول لا يحتاج منا إلى شىء . لأنه قد (حدث) بغير (إرادتنا) ولا «جهدنا» فقد (وضعته) التكنولوجيا «فى متناول أيدينا» . ما المطلوب إذن ؟ أن (نعى) (حقيقة) ما جرى فى الأوطان الأخرى . وحينذاك سوف نستحدث (ما هو أفضل) . لماذا ؟ لأننا «صانعو الحضارة الأول» . ولماذا تخلفنا ؟ بسبب (طوق العجز) الذى فرضه الآخرون .

والنتيجة هى أنه ليست لدينا مشكلة . والمفارقة هى أن هذه الدعوة ـ العلمية التكنولوجية ـ تنبنى على مجموعة من المعجزات : أولها أن الحلّ فى أيدينا ونحن لا ندرى . وثانيها أننا يجب أن ندرى ما فعله الآخرون . وثالثها أن هؤلاء الآخرين هم الذين أصابونا بالعجز الحضارى . ورابعها أنه عجز غير طبيعى حين يصيب صناع الحضارة الأولين . هذه المعجزات ـ المتناقضات تلغى إمكانية «البوح» بما سكت عنه النص . كيف أصبح صناع الحضارة من أهل البداوة ؟ وكيف يمكن لأصحاب التكنولوجيا أن يمنحونا إياها وقد طوقونا بالعجز ؟

يجيب أحد أبناء هذا التيار نفسه «وفى الوطن العربى يدرك الحكام والزعماء من محمد على حتى اليوم ما للعلم من قوة . وهم يرغبون فيه

ويسعون إليه وغالباً ما يدفعون الكثير مقابله : غير أن هذا السعى للحصول على منتجات العلم لم يؤد إلى رعاية تلك القيم والمؤسسات الضرورية لازدهار هذا العلم»[٤٧] .

كيف كان ذلك ؟

«إن عدم وجود تقليد علمى ثابت فى الوطن العربى . واعتماد متخذى القرارات على عدد صغير من المستشارين الفنيين ، والسهولة التى يدعى بها الأفراد لأنفسهم عن غير حق أدواراً هامة ، وعدم مأمونية السلْطة ، والسهولة التى يمكن بها للأفراد غير المؤهلين التقدم نحو قمة جهاز حزبى ، وتسييس المهنيين عنوة ، ومن ثم تحويلهم إلى أناس يعطون موافقتهم دون تفكير أو مناقشة ، والسهولة التى يمكن بها إرهاب المفكرين والعلماء وأصحاب الآراء المستقلة وإجبارهم على الصمت ، كل ذلك قد أدى الى شلّ ما يعرف باسم نظام العلم والتكنولوجيا الذى أقيم بمشقة على الورق»[٤٨] .

هذا النص يضيف إلى النص السابق ولا يحذف منه . إنه لا يتكلم عن استحقاقات الصانع الأول للحضارة ولا عن المنحة التى تضعها الثورة العلمية فى متناول أيدينا ، فهذا كله متضمن ولا يحتاج لإعلان أن «نظام العلم والتكنولوجيا» قد أقيم ولو «على الورق» والمسافة بين الورق والواقع قد طالت بسبب القمع .

وإذا أقبلت الحرية غداً ؟ يكبت النصّ جوابه المؤكد : نفوز بالعلم والتكنولوجيا . وإذا كانت ألمانيا الهتلرية وإيطاليا موسيلينى وروسيا ستالين وأسبانيا فرانكو قد عرفت كلها الدكتاتورية والثورة العلمية التكنولوجية ، فما العمل ؟

لا يأتينا الجواب أبداً من داخل التيار (التكنولوجى) وانما سنتخذ من الفرض التالى بوصلة تهدينا إلى «أن المعرفة التى لا توظف لكسب معرفة جديدة غير قادرة على البقاء ، ويكون مصيرها الانحلال ومن ثم

الاختفـاء»[٤٩] . لذلـك يصبح مهمـاً أن نستمـع إلى مـا يمكن تسميتـه باحتمالات الأجوبة .

هناك احتمال ـ جواب ، يقول «فى الوقت الذى تمتلك فيه الدول المتقدمة صناعياً أكثر من ٩٥ ٪ من التكنولجيا العالمية لا تزيد حصة مجموع الدول من هـذه التكنولـوجيا ـ أحـد أهم العوامـل حسماً فى سـرعـة الإنمـاء الاقتصادى لأى بلد ـ عى أكثر من ٥ ٪ وهذه الفجوة الهائلـة فى التقدم العلمى والتكنولوجى وانعكاساتها على النواحى الاقتصادية لازالت وبحكم استمرار الثورة التكنولوجية تتسع باستمرار اعتماداً على الحقيقة القائلة أن معايير التقدم الاجتماعى لا تظهر من الإحصائيات التقليديـة لدخـل الفرد وغيرها من الإحصائيات ، ولكنها تتركز فى قـدرة أى مجتمع عـلى الانطلاق لمحاولـة الوصـول إلى درجة من الاكتفـاء الذاتى لأن الحـركة المستمـرة الذاتيـة هى المقياس الحقيقى لقـدرة أى مجتمع عـلى التقدم الحضارى . وهذا التقدم والنمو الاجتماعى لا يمكن أن يقتصرا على مجرد استخدام التقنيات والأساليب الحديثة ، بل إن تقييم وإعادة بناء البنى الاقتصادية والاجتماعية عملية واجبة وملحة فى إعادة بناء أى مجتمع وفق أسس علمية»[٥٠] .

هذا الاحتمال الجواب يكاد يستغنى ـ يأساً ـ عن التكنولوجيا ، طالما أن الفجوة تتسع يومياً بين أصحابها والمحرومين منها ، وطالما أن الاكتفاء الذاتى هو المقياس الصحيح للتخلف والتقدم ، وطالما أن التقدم ممكن بغير الاقتصار على استخدام التكنولوجيا . المسكوت عنه فى النص هو اعتبار التكنولوجيا أداة «للاستخـدام» . أما الإفصـاح الأخير عن إعـادة بناء المجتمع «على أسس علمية» فهو يكبت منهجاً فى التغيير لا يحتاج فى ظن صاحب الاحتمال إلى التكنولوجيا .

الاحتمال الثانى للجواب هو «أن مجتمـع الاستهلاك يفتـرض ثمناً اجتماعياً وسياسياً غالياً ، فالتطور التقدمى فى مجتمع الاستهلاك لا يتوافق

على المدى البعيد مع تطور الديموقراطية ، لأنه يؤدى إلى بـروز فروقـات متزايدة بين العملية السياسية والعملية الاقتصاديـة . ويحاول المجتمـع إصلاحها بتأخير العملية الأولى بدلاً من إصلاح العملية الثانية . ويفترض وجود مجتمع الاستهلاك فى الرأسمالية المحيطية توزيعاً غير عادل لثمرات التكنولوجيا المنقولة من المركز نحو البلدان المحيطة»(٥١) .

يتأثر هذا الاحتمال تأثراً واضحـاً بنظريـة المركـز والأطراف حيث تصبح التكنولوجيا ، كما هو الحال فى الاحتمال السابق ، كماً قابلاً للتوزيع (العادل أو الظالم) كأنها جزء من الموارد الأولية يقبل (الانتقال) بشروط المالك (الأصلى) لذلـك يصبح التـوازن بين الاستيـراد والاستهلاك هـو إشكـاليـة التحـول الاجتمـاعى من التخلف الاقتصـادى إلى (التقـدم) السياسى ، بينما يفترض الاحتمال عكس هذا التوجـه تمامـاً : التطويـر الاقتصادى المعتمد على «حصة عادلة» من التكنولوجيا هو الذى (ينبغى) أن يسبق (السياسة) حتى يمكن درء التخلف والدكتاتورية معاً .

إذن ، نحن هنا بمواجهة «النظام الطبقى العالمى» حيث يتحول المجتمع الوطنى بأسره إلى «طبقة دنيا» من طبقات المجتمع الدولى . ينتهى بنا هذا التصوّر إلى دمج تعسفى للتناقضات الاجتماعية المحلية استعداداً لتقدم (وطنى) مقبل يلزمه تأجيل الصراع . الترجمة السلطوية لهذا التأجيل هى القمع ، الذى يؤدى إلى تغييب الاستقرار وحضور «التخلف» من جديد . فى الواقع ، هو لم يذهب ، والمقصود هو الإبقاء عليه مع مضاعفات الإخفاق (التكنولوجى) .

ويبقى الاحتمال ـ الجواب ، الثالث ، الذى يقول «فى سبيل إحكـام حلقة التغريب . عمد محتكرو التكنولوجيا لتطوير أسلوب معين لإنتاجها يقـوم أساسـاً على مـا يدعى بـ (الحـزمة التكنـولـوجيـة) و(السلسلـة التكنولوجية) وهكذا ففى الوقت الذى يؤدى إنتاج التكنولوجيا على شكل

حزمة إلى التكامل الداخلى للوحدة التكنـولوجيـة ، مما يصعب تفكيكهـا وتكييفها لما يتواءم ووضع البلدان النامية ، ولإرغامها على قبول العقد على أساس المشروع الجاهز أو المفتاح باليد ، يقوم مبدأ السلسلة التكنولوجية بربط تلك الحزمة بحلقات تتكامل فيها مع التكنولوجيا الأم فى البلد المصدِّر ، وبهذا تغدو التكنولوجيا مجرد استزراع أجزاء غريبة فى جسد ذى بنية غير قادرة على تطويع أو تمثيل تلك الأجزاء الدخيلة والوثيقة الصلة بجسد آخر يختلف جذرياً عن الأول فى بنيته وآلية عمله . والتكنولوجيا بهـذا المعنى ما هى إلاّ عدد وآلات أو مصانع جاهزة ، تعمل جميعها بـأزرار لا يفهم كنهها إلاّ أولئك الذين صنعوها ، وذاك هو قمة التغريب وإضفـاء صفة الصنمية عليها»(٥٢) .

يتعامل هذا الاحتمال مع التكنولوجيا باعتبارها « سرّاً » يحتكر الغرب معرفته . وهو يوظف هذا السرّ فى إنتاج السلع التى نستطيع استيرادها من دون «السِّر» حتى يشدنا (الغرب) إليه دائماً ، يشد (احتياجنا) إلى السلعة ولا نقدر نحن على الفوز بالتكنولوجيا رغم (احتياجه) إلى (سوقنا ونفطنا وأموالنا) .

هـذا الاحتمـال يسكت عن الشـرق المتخلف (الصـين ، الهنـد ، باكستان) الـذى اكتشف بعض السِّر . ومن ثم أوصله إلى مـراحل من الإنتاج النووى . بمفهوم التغريب يكبح النص إمكانية الانفلات من ربقة التبعية ويكبت العلاقة البنيوية بين الاقتصاد والمجتمع والسياسة .

احتمالات الأجوبة الثلاثة لا تفضى بنا إلى نسق من الافكار ـ المفاتيح لإشكالية الترابط الكلى بين التبعية والتخلف والقمع . التعميمات تسكت عن سياق المساءلات والمفارقات التى تصوغها الإشكالية حتما .. فقد تسبب القهر الاستعمارى المباشر فى عزل المستعمرات عن تقنيات الإنتاج السلعى بعد أن سيطرت أوروبا على ممرات الملاحة الاستراتيجية ومصادر الخامات الأوليـة . وقد تسبب ذلـك فى التخصصات الأوليـة كذلـك لدى شعـوب

المستعمرات ، فكان أن حيل بينهم منذ البداية وتطور البيئة التكنولوجية .

كانت قوى الإنتاج المحلية هى صاحبة الحق التاريخى فى المعرفة التقنية ، ولكن رأس المال المالى الوافد لاستثمارها ، فرض عليها مستوى ونوعيات من الانتاج البسيط وأباح لنفسه مستوى آخر ونوعيات مغايرة فرضها على نمط الاستهلاك وحجبها عن مجال الإنتاج المحلِّ . كان ذلك تقسيماً للعمل بمساحة الكرة الأرضية ، ازداد إحكاماً واتساعاً مع التراكم المعرفى والتطور التقنى وتعاظم الحاجات البشرية وتعددها . ولم يعد ممكنا مع مضاعفات هذا التقسيم المضطردة سوى استيراد التكنولوجيا من جانب الشعوب المستعمرة أو المستقلة حديثاً : لـ « استخدامها » فى الأغلب الأعم ، أو لاستزراعها ، مما يدفع قوى الإنتاج المحلى لأن تعانى اغتراباً هو أحد وجوه التبعية . خاصة وأن الإنتاج الأجنبى السلعى المستورد ، يلبى فى الأصل احتياجات غير محلية ، تعممها التكنولوجيا المستوردة أيضاً فى اطار مجتمع الاستهلاك .

لذلك ، فإن ما يسمى لدى البعض بـ « فائض القيمة التاريخى »(٥٣) هو الجزء المصدَّر من مركز إنتاج السلعة ، وبالتالى فهو أداة الدمج ـ عنوة ـ لاقتصاد البلد المستعمر أو المستقل حديثاً فى الدورة الفولاذيَّة للاقتصاد الرأسمالى العالمى . وهو ما سمح « للثورة » الصناعية الأولى فى أوروبا أن تكون « ثورة مضادة » لقارات آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية . هذا هو الجذر النابت فى أرض القرن الماضى ، وقد تفرع الآن فى ما يسمى بالثورة العالمية التكنولوجية التى قامت فعلياً بتعميق التخلف فى البلدان التابعة . بل إن السلاح النووى ـ أعلى مراحل هذه الثورة فى مجال التصنيع العسكرى ـ يكرس الفجوة العالمية التى تهدد فى خاتمة المطاف بدمار الكرة الأرضية .

وقد كان من شأن هذه الفجوة الآخذة فى الاتساع أن أصبح مستحيلاً فى ظل النظام الدولى الراهن تطوير التنمية المستقلة تطويراً ديناميكياً

وراديكالياً . وهـو الأمر الـذى ينعكس سلباً فى المـزيد من ربط النشـاط الإنتاجى الرئيسى بالمركز الخارجى ، أى ترسيخ التبعية فى حضن هيكل اجتماعى يسمح بقـاعدة فسيحـة من وكلاء الاحتكـارات الأجنبية . إن « الاستثمـارات » المصرفيـة و « المسـاعـدات » الـدوريـة من مـراكـز الاحتكارات ، هى تدعيم مباشر لارتباطات التبعية وتحويلها من « حصة » لـرجال المـال والأعمال المحليـين إلى أسلوب اقتصـادى شامـل لمختلف الطبقـات . ومن هنا كـان التخلف ظاهـرة معقدة ومتشـابكة وتـاريخية و « تعنى بطء الحـركة فى تحقيق النمـو الذاتى لهـا (وليس فى اللحاق بغيرها) وهى تنبع أصلاً من تأثيرات تفاعلية مشوهة خارجة (وليست متأصلة فى كيان المجتمع بيولوجيا أو وراثياً) مع بنية العلاقات الاجتماعية داخل المجتمعات المسيطر عليها »[٥٤] .

ولـذلك فـإن « لب المشكلة ليس هـو التخلف بمعنى نقص المـوارد والمؤسسات وقنوات الاتصال مع مركز المعرفة العلمية ، إنما و بالأحرى ظاهرة الإدامة الذاتية للتبعية Self- Perpetuating »[٥٥] .

ونخلص من ذلك إلى أن الترابط الوظيفى بين التبعية والتخلف هو الذى يصوغ إشكالية القمع . إن ما يسمى فى بلادنا بحكم الفرد ، لا يفصح عن الظاهرة الأكثر تركيباً والمسكوت عنها . هذه الظاهرة هى أن الدكتاتورية عندنا ليست نظام حكم ، وانما نظام اجتماعى شـامل ، هـو مزيـج من المراتبية والأوتوقراطية والثيوقراطية . وكما أن التبعية ليست فقط بسبب القهر الخارجى ، وكذلك التخلف ليس فقط بسبب التبعية الخارجية ، فإن القمع ليس مرده الوحيد هو الخارج . وكما أن العناصر الرئيسية فى التبعية أو التخلف يجب أن « تحضر » مجتمعـة حتى تتحـول من الإمكـان إلى الفاعلية ،كذلك الدكتاتورية ليست حضوراً لشخصية كريزماتية ، وإنمـا هى غياب لعناصر الديموقراطية فى البنية الأساسية للمجتمع . هذا الغياب هو الذى لا يجعل ـ فى الحالة العربية ـ من الحاكم أو الطائفة أو العرق أو

الأيديولوجية أداة للقمع ، وإنما يصبح التخلف هو الدكتاتور الحقيقى . وليس فى ذلك أية تبرئة لحاكم أو لقانون قمعى ، وإنما هو « وضع » كل رمز للتخلف فى السياق العام . هكذا تصبح الأمية ووضع المرأة والمجاعة من ظواهر التخلف ومن نتائج وادوات القمع فى اللحظة نفسها . ولكن « نموذج التنمية » فى الرأسمالية التبعية يقود الأمور فى أميركا اللاتينيـة مثلاً إلى « تقسيم المجتمع إلى أقلية من الأغنياء (١٠ ٪) تمتلك أكثر من نصف الدخل الوطنى . إن منطق نظام كهذا لا ينسجم مع الديموقراطية ويستتبع لجوءاً إلى القوة وإلى الكبـح وأخيراً إلى الـدكتاتـورية »(٥٦) ومن الممكن الإشارة فى هذا الصدد إلى أن الحزب الواحد قد تأسس « فى بلدان فيها السلطة السياسية والسلطة الدينية مختلطتين تقليدياً »(٥٧) . فى هذا الخلط أو الاختلاط ، تتخذ « الوضعية المأزقية » لوجود الإنسان المتخلف صورة « القهر الذى تفرضه عليه الطبيعة التى تفلت من سيطرته وتمارس عليه اعتباطها ، والممسكون بزمام السلطة فى مجتمعه الذين يفـرضون عليـه الرضوخ . ولذلك ، فإن سيكلوجية التخلف من الناحية الإنسانية تبدو لنا على أنها ، أساساً ، سيكلوجية الإنســان المقهور . تنبت عـلاقات القهـر والتسلط من ناحية ، ورد الفعل عليها من رضوخ أو تمرد من ناحية ثانية فى كل ثنايا وجود الإنسان المتخلف ، لأنها تكاد تكون من الناحية البنيـوية الخاصة الأساسية للمجتمع المتخلف »(٥٨) .

على هذا النحو نتعرف عـلى خصائص الظـواهر الكليـة ، فاختـلاط السلطة السياسية بالسلطة الدينية بالحزب الواحد والرأى الواحد فى الدار والمدرسة والمسجد أو الكنيسة ، والحزب هو الذى يشكل « سيكولوجيـة الإنسان المقهور » حيث يمكن للدين أن يتم نفيه داخل النص الطائفى . حينئذ لا تصبح العلمانية أكثر من « بديل جزئى » ، لأن الطائفية « ظاهرة كلية » فهى « على عـلاقة وثيقـة بالنظـام الاقتصادى وبـالنظام الثقـافى التربوى »(٥٩) .

لابدمن اجتماع جملة العناصر التى تشكل ثالوث التبعية والتخلف والدكتاتورية ، مهما احتاج ذلك إلى تمزيق بعض الأقنعة الأيديولوجية لإبراز المكبوت فى الخطاب والبنية الاجتماعية معاً .

وكما أنه ليس من خارج وداخل نلقى عليه المسؤولية حتى يتخلص من المساءلة أحد الطرفين ، فكذلك ليس من عنصر له السبق على الآخر ، فالبداية والنهاية متداخلتان ، و « كانت الدول العربية السلطوية الأكثر رسوخاً ومتانة حركات قبل أن تصبح سلطة . وكما هى الحال فى الفاشية ، هناك اتجاه إلى الجماهير ضد السلطة التقليدية ، وقاعدة اجتماعية من البرجوازية الصغيرة ، وأيديولوجيا قومية تتمحور حول الكفاح ، وتتظيماً مهيكلاً يتذيل أحياناً بذيول مختلفة ، واستعمالاً للعنف غير الشرعى ، وخصوصاً الحضور الساحق لرئيس كريزماتى ، وللبس الذى يكاد يكون عضوياً بين الدولة المغزوّة والتنظيم الغازى . لا تكفى هذه المماثلات للدلالة على أن النظم العربية نظم فاشية صرف ، بل هى تكفى لتشخيص بذور الفاشية والرغبات المتجهة إلى ذلك والتى تنشط مجدداً فى ساعات الحماس ، ونظراً لماعليه الوضع من صيغة استعجالية . لكن حقيقة التركيب السلطوى العربى تكمن فى الطابع النوعى للمجتمع الذى أفرزها » .

بدءاً من هنا تصبح السلطة « معياراً وقيمة » وتكبح بقية المعايير والقيم بلا هوادة . فى صيغة أخرى تصبح السلطة « روح المجتمع » ولا يعود ثمة خيار بين « أن يكون المرء حاكماً أو شعباً » و « إما أن تكون فى دائرة السلطة أو لا تكون شيئاً » ، « فالاستقالة أو الإقالة تعنى الموت » .

السلطة فى المجتمع المتخلف ليست البنية السياسية للطبقة الحاكمة ، لأن التخلف يرفض الحكم بالوكالة ، فهو الذى يتربع على عرش السلطة ، سواء كان ماضياً وجدانياً أو عادات وتقاليد أو تشريعات وقوانين ومؤسسات

إن القاعدة الاجتماعية الفسيحة لدكتاتورية التخلف العربى ، تكمن فى ذلك الحيزالذى تحتله البرجوازية الصغيرة الموزعة بين الإنتاج الأولى والتجارة ، وذلك الوزن الاستثنائى لقطاعها الموزع فى أجهزة الدولة . بالإضافة إلى حلفائها من كبار الملاّك والفئات الكمبرادورية .

هذه القاعدة الاجتماعية تصل بعض أجزائها إلى قمة السلطة ، وتظل الأجزاء الأخرى فى النسيج الاجتماعى العام تمارس فعاليتها فى تحويل الدكتاتورية إلى « فكر وسلوك » مسكوت عنهما ، لا يفضحهما التخلف ، ففى ذلك مقتله . ولأن الدكتاتورية أداته الأولى فى تكريس التبعية .

الهوامش

(1) Chomsky , Noam "L'amerique et ses nouveaux mandarins , Paris 1969 (P . 208 — 302) .
(2) Brinbaum , Norman "The crises of Industrial Society " —— New York 1969 (P . 62 — 93) .
(3) Deveze , M . "Histoire Contemporaine de l'Universite" —— Paris 1976 (III ,Partie P . 237 — 391) .
(4) LYND , R . " Agrarian Socialism : The Cooperative Commonwealth Federation in Seskatchew (Berkeley 1950 , revised 1968) .
ولكن النصّ المذكور من ترجمة عادل مختار الهوارى لكتاب بوتومور « علم الاجتماع ـ منظور اجتماعى نقدى ــ فاس ، المغرب ١٩٧٩ ـ (ص ٢٦) .
(٥) بوتومور ، المصدر السابق (ص ٥٣) .
(٦) خليفة ، أحمد محمد ـ فى المسألة الاجتماعية ـ القاهرة ، ١٩٧٠ (ص ١٩٢) .
(٧) الأنصارى ، فاضل ـ الجغرافيا الاجتماعية ـ دمشق ١٩٧٨ (ص ٨١) .
(8) BELL , D . "The End of Idology — Glencore 1960 .
(9) Shells , E . "the End of Idelolgy" in "Encounter" Vol 5 Nov . 1955 and Skorov , G . D . "Technoloyy and economic Growth in developing Countries , Pergaman Press 1978 .
(10) "Sociologie de la Connaissance " Etudes reunies par jean Duvignaud , Paris 1979 , Debat : Toute Pensee est — elle ideologique ? (P . 13 — 70) .
(11) Qureshi , I . H . "Islam and the West : Past , Present and Future " in "The challenge of Islam " Edited by Gauhar , altaf — Islamic , Council of Europe — London 1978 (P . 236 — 247) .
(12) Abdel Rahman , Ibrahim helmi — Industrialisation in and Transfer of Technologytes in the Muslim World and the future economic order " —— London 1979 (P . 273 — 288) .
(١٣) ايوب ، سمير ـ « تأثيرات الأيديولوجيا فى علم الاجتماع » بيروت ١٩٨٣ (ص ٨٧) .
(١٤) أيوب ، سمير ـ المصدر السابق (ص ٨١) .
(١٥) لبيب ، الطاهر ـ « سيوسيولوجية الثقافة » ـ القاهرة ١٩٧٨ (ص ٣٨) .
(١٦) معتوق ، فرديك ـ « تطور علم اجتماع المعرفة » بيروت ١٩٨٢ (ص ٥) .
(١٧) معتوق ، فردريك ـ المصدر السابق (ص ٨) .
(١٨) معتوق ، فردريك ـ المصدر السابق (ص ٩) .
(١٩) معتوق ، فردريك ـ المصدر السابق (ص ٢١) .

(٢٠) لا علاقة لهذا التعبير بما يقصده عبد الكبير الخطيبى فى كتابه المعروف بهذا العنوان « النقد المزدوج » ــ الترجمة العربية صادرة فى بيروت (تاريخ المقدمة ١٩٨٠) . يرمى الخطيبى من النقد المزدوج إلى تفكيك المفاهيم السوسيولوجية التى تتكلم باسم « العالم العربى » من الغرب ، والكتابات السوسيولوجية العربية .
(٢١) الزغل ، عبد القادر فى « ابن خلدون والفكر العربى المعاصر » ـ أعمال ندوة الالكسو ـ تونس ١٩٨٠ (ص ٥١٥) .
(٢٢) الطالبى ، محمد فى « المصدر السابق » (ص ٤٥ و ٤٦) .
(٢٣) أومليل ، على فى « المصدر السابق » (ص ٩١) .
(٢٤) شريط ، عبد الله فى « المصدر السابق » (ص ١٠٥) .
(٢٥) المسدى ، عبد السلام فى « المصدر السابق » (ص ١٤٧) .
(٢٦) الجابرى ، محمد عابد فى « المصدر السابق » (٢٧٦ و ٢٧٧)
(٢٧) جدعان ، فهمى فى « المصدر السابق » (ص ٤٥٤) .
(٢٨) المقدمة ـ طبعة الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ١٩٨٤ ـ الجزء الثانى (ص ٥٢٠) .
(٢٩) المصدر السابق (ص ٥٢١)
(٣٠) الصغير ابن عمار ـ الفكر العلمى عند ابن خلدون » ـ الجزائر (ص ١٩) .
(٣١) عامل ، مهدى ـ « أزمة الحضارة العربيـة أم أزمة البـرجوازيـات العربيـة » ـ بيروت ١٩٧٤ (ص ٥٢ و ٥٣) .
(٣٢) النص فى العربية منقول عن :
عبد المولى ، محمود ـ « العالم الثالث ونموّ التخلف ، نظريات ، وقائع ، آفـاق » تونس ١٩٨٢ (ص ٣٨) .
(٣٣) أيوب ، سمير ـ « تـأثيرات الأيـديولـوجيا فى علم الاجتمـاع » ــ بيروت ١٩٨٣ ـ (ص ٢٨٩ و ٢٩٠) .
(٣٤) حجازى ، مصطفى ـ « التخلف الاجتماعى ـ مدخل إلى سيكلوجية الانسان المقهور » ـ بيروت ، ١٩٧٦ (ص ٥) .
(٣٥) مرسى ، فؤاد ـ « التخلف والتنمية » ـ بيروت ١٩٨٢ ـ (٩٣) .
(٣٦) جورنييه ، موريس Guernier , Maurice « العالم الثالث ثلاثة أرباع العالم : تقرير إلى نادى روما » الترجمة العربية ـ بيروت ١٩٨٢ (ص ٢٦) .
(٣٧) المصدر السابق (ص ٢٣) .
(٣٨) المصدر السابق (ص ٢٢) .
(٣٩) المصدر السابق (ص ٢٠)
(٤٠) النصّ للويس اتشيفيريا رئيس المكسيك الذى كان مرشحاً لمنصب الأمين العام للامم المتحدة ـ راجع المصدر السابق (ص ٥٣) .
(٤١) المصدر السابق (٥٩) .
(٤٢) المصدر السابق (ص ١٠٤) .
(٤٣) التحليلات مفصلة فى كتاب محمود عبد المولى السابق ذكره (ص ٥١ ــ ٥٣) .
(٤٤) السمالوطى . نبيل ـ « علم إجتماع التنمية :دراسة فى اجتماعيات العالم الثالث » الاسكندرية ١٩٧٨ (ص ٤٢ و ٤٣) .
(٤٥) تشير كلمة « بيان » هنا إلى مجموعة من البيانات الصادرة عن ندوات فكرية اقيمت فى عدة عواصم عربية تحت عناوين مختلفة خلال السنوات العشر الأخيرة (٧٤ ـ ١٩٨٤) واساساً الندوات التى أقامها مركز دراسات الوحدة العربية والمنظمة العـربية للتـربية والثقـافة والعلـوم حول

موضوعات : التنمية ـ الثقافة القومية ـ التراث والحداثة .
(٤٦) صعب ، حسن ـ « الانسان العربى وتحدى الثورة العلمية التكنولوجية » بيروت ١٩٨١ (ص ١٢) .
(٤٧) زحلان ، أنطوان ـ « العلم والسياسة العلمية في الوطن العربى » بيروت ١٩٨٠ (ص ٢٤٨) .
(٤٨) المصدر السابق (ص ٢٤٩) .
(49) Bernal , J. D . "Science in History "- London 1969 Vol I , Ch iv . p. 231 .
(٥٠) جبر ، فلاح سعيد ، « مشاكل نقل التكنولوجيا ـ نظرة إلى واقع الوطن العربى » ـ بيروت ١٩٧٩ ـ (ص ٧) .
(٥١) سيد أحمد ، عبد القادر ـ « المفاوضات بين الشمال والجنوب : الرهانات » ـ باريس ١٩٨٣ (٨٦) .
(٥٢) حسن ، هادى فى « حوار الشمال والجنوب : وجهة نظر عربية » لمجموعة من الباحثين العرب ـ بيروت ١٩٨٢ (ص ٢٣٢ و ٢٣٣) .
(٥٣) التعبير لأنور عبد الملك .
(٥٤) أيوب ، سمير (المصدر السابق) ص ٣٠٠ .
(٥٥) قرم ، جورج ـ « التنمية المفقودة : دراسات فى الأزمة الحضارية والتنموية العربية » بيروت ١٩٨١ (ص ٢٠٠) .
(٥٦) عن لوموند فى ١٩٧٧/١١/١٦ لوزير الزراعة السابق فى شيلى كونكول استاذ علم الاجتماع حالياً فى السوربون .
(٥٧) عبدا سعيد ، محمد فايز ـ « الأسس النظرية لعلم الاجتماع السياسى » ـ بيروت ١٩٨٣ (ص ١٥٠) .
(٥٨) حجازى ، مصطفى ـ مصدر سبق ذكره (ص ٧) .
(٥٩) نصار ، ناصيف ـ نحو مجتمع جديد : مقدمات أساسية فى نقد المجتمع الطائفى ـ بيروت ١٩٧٧ (ص ١٨١ و ١٨٢) .

الفصل الاول

البحث عن الحرية فى عالم مقهور

البحث عن الحرية فى عالم مقهور

هل من علاقة بين التخلف والدكتاتورية ؟ أى بين « غياب » التقدم و « غياب » الديموقراطية ؟ هذا الغياب المزدوج هو الوجه الآخر لـ « حضور » من نوع مختلف لم يعد ـ فى عصرنا على وجه الخصوص ـ ترفاً فكرياً بين المنظرين ، وإنما ظاهرة أمست مساراتها ومنعطفاتها بحاجة ماسة إلى إعادة نظر راديكالية فى معجم المصطلحات السائد على معظم تيارات الفكر المعاصر .

الديموقراطية لم تعد ترفاً نظرياً محضاً ، بل أضحت بعد الانقلابات العميقة فى وسائل الاتصال والإنتاج على السواء ، أزمة شاملة يعانيها المواطن العادى فى شوارع الكرة الأرضية كلها . وقد كانت الانتفاضات الطلابية فى سنوات الستينات شاهداً لا يدحض على « عالمية » الأزمة من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب ومن أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب[1] .

وكان التوقيت المشترك المثير لحركات غضب الشباب من المكسيك إلى بكين ومن براغ إلى البرازيل ومن القاهرة وتونس وبيروت إلى وارسو ونيودلهى ، مظهراً حاسماً لجوهر واحد ، بعيد فى عمق الأعماق ، هو

الديموقراطية ... سواء كانت ديموقراطية الإنتاج أو ديموقراطية الاستهلاك ، ديموقراطية التعليم أو ديموقراطية الإعلام .

وكان هذا التوقيت الزمنى (حوالى ١٩٦٨) من ناحية أخرى يكاد يكون علامة فارقة بين محصلة ما جرى فى « العالم » منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على الصعيدين التكنولوجى والاقتصادى ، وما يضمره المستقبل حتى نهاية هذا القرن من انقلابات مفاجئة على كافة الأصعدة لذلك فان التحليل الشائع منذ عام ١٩٧٨ ، بمناسبة مرور عشرسنوات على تلك الانتفاضات ، بأنها قد فشلت هو تحليل قاصر عن استيعاب الهدف الذى قامت من أجله .. فشباب العالم هو « العصب الحساس » والرادار الذى سجل خللاً ما خطيراً فى بنيان العصر والعالم ، هو الخلل الديموقراطى .

ولعل الرصد العميق لما جرى فى معسكرات العالم المتعددة خلال السنوات الماضية ، يؤكد مصداقية الحدس عند ذلك الجيل الذى انتظم الآن فى دولاب الإنتاج والاستهلاك ودولة الموظفين أو العاطلين ، بحيث أصبح هو نفسه ضحية لتلك النبوءة البارزة .

ماذاحدث فى الغرب مثلاً :

● بدءاً من أزمة الطاقة التى دخلت كل بيت وانتهاء بالتضخم والبطالة المتزايدة راحت الولايات المتحدة الأميركية تشايعها فى ذلك أجزاء واسعة من أوروبا ، تفكر فى حل « الأزمة » التى عبرت عن نفسها أميركياً بالتردى المستمر للدولار ، بأن تتدخل عسكرياً فى منابع النفط .

وليس من المهم أن ذلك لم يحدث إلى الآن ، أو أنه لن يحدث فى المستقبل ، فالأهم أن هذا « المنهج » فى تعريف المشكلة وتحليلها ومحاولة حلها هو الأسلوب الاستعمارى القديم شكلاً ومضموناً . وهو تجسيد صارخ لعجز الفكر الغربى فى اعلى مواقع السلطة وفى صفوف المعارضة على السواء ، عن إبداع ديموقراطية جديدة ، على صعيد الشارع المحلى وعلى

صعيد النظام العالمى معاً .

● فى موازاة « الأزمة الاقتصادية » الطاحنة ، التى هى فى الجوهر أزمة الديموقراطية الغربية ، شهدت السنوات الأخيرة نمواً متعاظماً للجماعات الفاشية من ناحية ، وجماعات المغامرين المسلحة من ناحية أخرى . ومن المثير للتأمل أن الفاشية تبعث من جديد ، بصورة أساسية فى كل من ألمانيا وإيطاليا . أما المغامرات المسلحة التى تستهدف الأثرياء ، فلم ينج منها الغرب كله .

● فى خاتمة المطاف تفلس منابر الفكر والتعبير إفلاساً مركباً ، إما باغلاق أبوابها كما يحدث فى أعرق صحف بريطانيا ، أو بالاحتياج العلنى إلى دعم الدولة كما يحدث فى فرنسا ، أو بتوسع الاحتكارات الصحفية والإذاعية والتلفزيونية كما يحدث فى أميركا ، بابتلاع المؤسسات الصغيرة غير القادرة على السير منفردة . وأخيراً فهناك التناقص المستمر فى ميزانيات مراكز البحث العلمى الخاصة بالعلوم الإنسانية ، وتوجيه هذه المراكز إلى التركيز على أبحاث الصناعة التطبيقية كما يحدث فى فرنسا . مضافاً إلى ذلك التهديد المستمر للجامعات الحرة أو المفتوحة والتى كانت إحدى ثمرات الانتفاضة الطلابية عام ١٩٦٨ والعودة الحثيثة الى اتباع المناهج الكلاسيكية فى التربية والتعليم بل والعودة الى قواعد قديمة فى قبول الطلاب ، بحيث لا تتاح « المعرفة » إلا لفئات اجتماعية قادرة ووفقاً لمخطط مركزى للانتاج والاستهلاك .

● وأخيراً تحولت « وثيقة هلسنكى » الموقع عليها من خمس وثلاثين دولة اوروبية من الشرق والغرب ، إضافة إلى كندا والولايات المتحدة والاتحاد السوفياتى (سابقا) ، الى ما يشبه « صلاة الغائب » التى تقام فى مناسبات الحرب الباردة بين القوتين العظميين .

وحين اقبل الرئيس الأمريكى كارتر عام ١٩٧٦ مبشراً « بحقوق الإنسان » لم يتصور أكثر الناس يأساً من الولايات المتحدة أنها مجرد ورقة

ضغط على السوفيات لتهجير اليهود . كما لم يتصور أكثر الناس تفاؤلاً بأميركا ذلك المشهد الإستثنائى الذى وقع منذ أسابيع فى مطار نيويورك ، حين أصرت السلطات الأميركية على « حق » الراقصة الروسية فلاسوفا فى « تقرير مصيرها » وهى داخل الطائرة المتجهة إلى بلادها ، أى ما إذا كانت راغبة حقاً فى العودة إلى وطنها أم أنها ترغب فى اللحاق بزوجها الراقص جودونوف الذى كان قد طلب اللجوء السياسى من واشنطن وأجيب إلى طلبه فى الحال . حدث ذلك فى وقت واحد مع استقالة السفير اندرو يونج من منصبه كرئيس للوفد الأميركى فى هيئة الأمم المتحدة لمجرد أنه تناول فنجاناً من القهوة مع ممثل منظمة التحرير الفلسطينية ، أى مع شخص يطالب لشعبه « بحق تقرير المصير » .

..* والآن ماذا حدث فى الفترة نفسها ، فى الشرق الاشتراكى (السابق) ؟

● عام ١٩٧٦ اجتمعت الأحزاب الشيوعية الأوروبية فى برلين ، وأصدرت وثيقة وصفت بأنها تاريخية ، لأنها تقر - فى حضور الحزب السوفياتى - باستقلالية كل حزب شيوعى فى الفكر والحركة السياسية . بعدها بعام واحد أصدر كاريللو زعيم الحزب الشيوعى الأسبانى الذى أمضى أربعين عاماً لاجئاً فى موسكو كتاباً عن « الشيوعية الأوروبية » ينظر فيه لخصوصية التطور الاجتماعى فى الغرب وتمايزه عن تجارب أوروبا الشرقية . وإذا بالاتحاد السوفياتى يشن على الرجل حملة عاتية ، يتهمه فيها بمختلف الاتهامات التى سبق له أن رمى بها المفكر الفرنسى روجيه جارودى . وهو المفكر الذى طرده حزبه آخر الستينات لمجرد انه نادى علناً بأفكار ، أصبح الحزب الشيوعى الفرنسى اليوم على يمينها . ولم يلق كاريللو مصير جارودى لأن الزمن كان قد تغير ، وأسبانيا أيضاً .

● إن ظاهرة « هجرة اليهود السوفيات » مهما كانت الدوافع الخارجية الضاغطة ، وأيا كانت الرواسب الصهيونية فى تكوين الشخصية

اليهودية عموماً ، وأيا كانت المغريات والممارسات التى تـزاولها الـدولة العبرية فى تشجيع اليهود على الهجرة إليها .. الا أن هجرة مئات الألوف إلى فلسطين المحتلة أو الولايات المتحدة أو الغرب ، تدل على أن ظاهرة الأقليات الـدينيـة أو العـرقيـة قـد وصلت إلى مـرحلـة « الأزمـة » رغم الاطـار (الاشتراكى) . خاصة اذا أضفنا إلى هذه الظاهرة نقيضها ، وهو وضع الجمهوريات الشرقية فى الاتحاد السوفياتى ، التى سيشكل سكانها أكثر من ستين فى المائة من التعداد العام قرب نهاية القرن الحالى[٣] .

● كذلك ، فإن ظاهرة « المنشقين » من المثقفين ، لها مبرراتها من « الذاتية المتضخمة » عادة لدى المثقف ، ولها تفسيـراتها من الإغـواء الغربى بالجوائز (الدولية) والشهرة (العالمية) ، ولها مداخلاتهـا من مراكز التجسس والمخابرات الأجنبية . بل ويمكن القول إن هؤلاء المنشقين أقلية يكبر ضجيجها فى الغرب ، وما أن يستقر أحدهم فى أحد عـواصم أوروبا أو أميركا ، حتى يتراكم عليه تراب النسيان .

غير أن ذلك كله لا ينفى أصل المشكلة التى انتحر بسببها فى وقت مبكر « مـايكـوفسكى » و « يسنـين » ، والتى ظلم من أجلهـا ومـات كمـداً « باسترناك » . وهى مشكلة الجهاز البيروقراطى الذى يحرم الإبداع باسم الاشتراكية . إن مقولة « الديموقراطية كل الديموقراطية داخل الحزب » انتهت عملياً باغتيال آلاف المواهب داخل الحزب وخارجه عـلى السواء ، طالما أن القرار الثقافى لا يشترك فى صنعه منتج الثقافة ومستهلكها ، بل المؤسسة البيروقراطية الممثلة غالباً فى فرد .

إننى كعربى أقف بلا تردد ضد ساخارنسكى الصهيونى المتعصب الذى عقد مؤتمره الصحفى أمام السفارة الأميركية فى موسكو يتهم بلاده بالعداء للسامية وأنها منحازة للعرب . وإننى ككاتب أقف بلا هوادة ضد سولجنتسين الذى يطلب من أميركا أن « تحرر » بلاده وأوروبا الشرقية كلها عسكرياً . ولكنى أقف بنفس القوة إلى جانب مئات الكتاب والفنانين

السوفيات الذين لا نعرفهم فهم لا يصلون إلى منابر التعبير أصلاً ، أو مئات المواهب المخنوقة صمتاً فلا يمسك أصحابها بالقلم أو الريشة أو الوتر أصلاً ، أو مئات الذين دفعوا الثمن باهضاً بالاستيداع فى مستشفيات الأمراض العقلية . هؤلاء جميعاً « منشقون » عن البيروقراطية لا عن الوطن ولا عن الإنسانية وأحياناً ولا عن الاشتراكية ، ولكنهم منشقون بكل تأكيد عن السلطة ... ومع ذلك فنحن لا نسمع بهم لأنهم لم يغادروا بلادهم .

● منذ وقع فى الصين ما سمى حينا من الزمن « بالثورة الثقافية » إلى اليوم كتبت عشرات المؤلفات عن ذلك الحدث الاستثنائى . وسوف أختار هنا نصاً من الكاتب جان آسمين صاحب « الثورة الثقافية الصينية » لأنه صديق لهذه الثورة .

يقول : « هل كانت ثورة حقاً ؟ ليس من الممكن إنكار ذلك . فقد قادها ماوتسى تونج وقلة من المقربين إليه ، كانوا مقتنعين أنه لم يكن فى وسع الحزب أن يتجدد دون عمل القوى الشعبية .

فما أن اثيرت الحركة حتى غدت فيما بعد قوية إلى حد توشك على أن تصبح ثورة أخرى كان يمكنها أن تودى بالحزب الشيوعى ... فمن يناير إلى سبتمبر ١٩٦٧ قلبت فصائل الثوريين مشاريع السلطة رأساً على عقب . وظهر عدد من الطموحين ، سعوا إلى السطو على الثورة . وانتفخت الأهواء اكثر مما أمل فيها الزعماء لإيقاظ الجماهير . وعلى كل حال ، حصلت هذه الرعشة التى حركت المصلحة السياسية ، على حريات كاملة فى المدن لمدة من الزمن : حرية الصحافة والاجتماع والتسيير الذاتى لوحدات الإنتاج .

وجعل المركز روح الحزب تنتصر على جميع الاتجاهات الفوضوية ، وهى عملية لعب فيها الجيش دوراً لا غنى عنه . إلا أن المواقع السياسية الجديدة التى احتلها أثارت المخاوف من إنشاء نظام عسكرى . وقد حال

ما كان هناك من روابط خاصة بين الحزب الشيوعى الصينى والجيش دون ذلك » .

اذا تغاضينا عن عبارات الإطراء القليلة ، يمكن استكشاف حقيقتين من هذا النص « الصديق » للصين : الأولى هى أن الديموقراطية داخل الحزب قد أخفقت ، لا بسبب البيروقراطية بل بسبب استقطاب ما يعارض « القائد الفرد » فما كان من ماوتسى تونج إلاً أن قام بانقلاب من وراء ظهر الحزب ، بتأييد من المؤسسة العسكرية . وكان « الوقود » هو جيل الشباب الغاضب فعلاً والذى يطالب بالديموقراطية حقاً ، ولكن اللعبة لم تكن لعبته بل « استخدم فيها » . والدليل على ذلك بعد عشر سنوات ، هو أن جرائد الحائط والمظاهرات التى أسقطت البعض ، هى ذاتها التى رفعتهم بعد ذلك إلى قمة السلطة ، أو أعادت الاعتبار إلى الأموات منهم كشو ان لاى . والدليل أيضاً ان « التهمة » المثارة حينذاك ، وهى الانحراف البرجوازى ، قد اصبحت « شعار المرحلة الجديدة » باسم التحديث والانفتاح على الغرب واستيراد الكماليات ، وتأييد كافة الأنظمة المعادية لحريات الشعوب واستقبال بينوشيه رئيس الحكم الفاشستى فى شيلى ، والعدوان العسكرى على فيتنام ودعم حكومة ذبحت مليونين من البشر فى كمبوديا .

* * *

ثم ماذا جرى ويجرى فى العالم الفقير المتخلف ؟ هنا أحب أن أشير إلى أن التسمية الشاملة لهذا العالم ، ذات الأصل الفرنسى ، وهى « العالم الثالث » تسمية غير دقيقة على صعيد العلم ، وهى تسمية مقصودة على صعيد الاقتصاد والسياسة . فالتسمية Tiers Monde تشير أصلاً إلى أوضاع فرنسا نفسها قبل الثورة الفرنسية ، فقد كان مجلس الطبقات يتكون إلى جانب النبلاء ورجال الكنيسة ، من ممثلى الشعب Tiers- Etat . غير أن Tiers وحدها تعنى كذلك « الغير » ، لذلك فإن إصطلاح « العالم

الثالث » يعنى ضمناً هذا الغير أو الغريب « عن » الحضارة التكنولوجية الحديثة . يؤكد هذا النظر إلى ما يسمى بالعالم الثالث اعتباره (بواقى) أو (مخلفات) Residu العالم المتقدم بشقيه الرأسمالى و (الاشتراكى) .

غير أنه لا توجد خصائص مشتركة بين دول وشعوب هذا العالم (أو العوالم) باستثناء الفقر وقلة أو غياب استخدام وسائل الإنتاج الحديثة . وغير ذلك ليست هناك أية معايير متجانسة لقياس التخلف من حيث أسبابه ومظاهره .. فبينما تعانى بعض الدول من ندرة عدد السكان كما هو الحال فى غالبية أجزاء افريقيا السوداء ، تعانى دول اخرى من الانفجار السكانى المتزايد (مصر والهند) . وكذلك بعض هذه الأقطار لا يكاد يعرف الوحدة الوطنية فلا زال يبحث عن هوية فى اللغة والتاريخ ، وبعضها الآخر ينوء ظهره بتاريخ حضارى عريق .

وهكذا فى ضوء هذه الخصوصية السوسيو ثقافية لأوطان العالم المتخلف ، نستطيع أن نرصد أهم الأحداث البارزة فى مسيرة السبعينيات على النحو التالى :

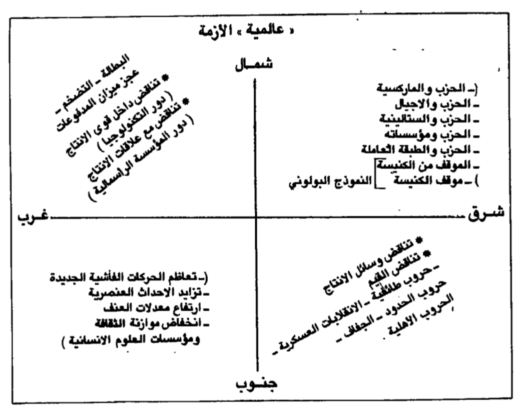
● سقوط تجربة « الماركسية الليبرالية » فى شيلى عام ١٩٧٣ ، حيث كان الرئيس الليندى قد جاء إلى الحكم نتيجة فوزه فى الانتخابات وتمتع الحكومة التى جاء بها بثقة البرلمان . ولقد ترك الرئيس الماركسى « المعتدل » كما كان يسمى المؤسسة العسكرية وأجهزة الإعلام وجميع المؤسسات الدستورية على الحال التى كانت عليها قبل توليه الحكم . ولم يحدث طيلة عهده أن أقام أية علاقات خاصة أو متميزة مع المعسكر الاشتراكى . ولكنه أراد أن يجرب الماركسية على قاعدة ليبرالية ، فأمم صناعة النحاس وبعض احتكارات الاستيراد والتصدير . وراح يكرس الوقت كله فى التخطيط لتنمية اجتماعية شاملة ، ولكن دون توجيه مركزى صارم .

وسقط الليندى وحكومته فى بحيرة من الدم ، وسقط شعب شيلى بأسره فى قبضة الدكتاتورية العسكرية للمرة الأولى فى تاريخ البلاد . وقال البعض

ان التجربة سقطت ، فلا بد من حسم الاختيار بين الماركسية والليبرالية ، ويستحيل الجمع بينهما . وقال البعض الآخر إن التجربة نجحت ، ولذلك تدخلت القوى الخارجية (وقد اعترفت فى ما بعد وكالة المخابرات المركزية بدورها فى الانقلاب العسكرى) لإسقاطها بقوة السلاح .

● نجاح التجربة الفيتنامية فى تحرير الأرض والاقتصاد من النفوذ الأجنبى بعد ثلاثين عاماً من الكفاح المسلَّح ضد الفرنسيين والأمريكيين ، والتمكن خلال عامين من التحرير (١٩٧٥ ـ ١٩٧٧) من إعادة توحيد شمال البلاد وجنوبها .

● سقـوط النموذج اللبنـانى منذ عـام ١٩٧٥ الذى كـان يشكـل « مجتمع ليبرالية الطوائف » فى حرب أهلية مدمرة ، لعب فيها الاختلال الاقتصادى بين القوى الاجتماعية دوراً مهماً ، كما لعب فيها الاحتـلال العسكرى من جانب القوى الخارجية (إسرائيل) دوراً حاسماً . وكانت بيروت ولا تزال أهم العواصم العربية إطلاقاً خلال ربع قرن فى التعبير عن



حرية الفكر . ولكن حين فكر الفكر أن يتجسد واقعاً وممارسة ، قام المستفيدون من الوضع الاقتصادى القائم بتشجيع مباشر من العدو الخارجى بحربهم الوقائية التى لم تنته بعد .

وقد كان سقوط قبرص فى فخ الحرب الطائفية ، تمهيداً استراتيجيا لإسقاط التجربة اللبنانية ، لا فى التعايش الطائفى ، بل فى النظام الليبرالى الذى أحرقت أسسه المادية المداخلات المسلحة لقوى الداخل والخارج .

● سقوط أنديرا غاندى رئيسة أعرق « ليبرالية » فى آسيا لمجرد أنها أرادت عبر « صدمة كهربائية » كما تدعوها ، أن تنبه لخطورة التوازن المختل فى اقتصاديات المجتمع الهندى . وبالرغم من أن « سيادة القانون » تصيدت لها بعض الهفوات الدستورية وأدخلتها السجن ، إلا أنها تعود بعد عامين فقط من الهزيمة عام ١٩٧٧ إلى الساحة السياسية على أنقاض التحالف « الديموقراطى » الذى أسقطها ، لأنه لم يستطع أن يحل مشكلة واحدة من المشكلات المزمنة للاقتصاد الهندى ، ولأن الجيش الذى انتصر فى حرب باكستان لا يستطيع أن يتدخل بحكم مواضعات كثيرة فى بنية المجتمع أو المجتمعات الهندية ذاتها . وإذا كان الانجليز يفخرون بأنهم أسقطوا تشرشل بعد انتصاره فى حرب كبرى ، فإن للهنود الحق نفسه ، بالنسبة لأنديرا غاندى . أما باكستان فقد شنقت ذو الفقار على بوتو الذى خسر الحرب وأنقذ الوطن ، وتولى الجيش الحكم العسكرى للبلاد بأقصى ما يملك من ثأر دموى (٤) .

● سقوط النظام الناصرى فى مصر والسودان . فى مصر سقط « الاتحاد الاشتراكى العربى » التنظيم السياسى الوحيد والذى كان يضم قوى الثورة والثورة المضادة معاً . وبغياب الديموقراطية كهمزة وصل حتمية بين خطة التنمية وتحرير الأرض ، تهاوى النظام خطوة خطوة بمجرد رحيل قائده . واستولت على الحكم قوى الثورة المضادة من داخله ،

ثم اتسعت قاعدتها الاجتماعية شيئاً فشيئاً مع قوانين الانفتاح الاقتصادى على رؤوس الأموال الأجنبية ، والارتباط بالنظام الرأسمالى العالمى والصلح مع اسرائيل بعد اغتيال الرئيس السادات بأيدى الجماعات التى سبق أن شجعها . وقد جاء مصرعه بعد شهر واحد من اعتقال المعارضـه كلها . النظام الجديد لم ينتقل من شمولية قديمة إلى ليبرالية جديدة ، بـل هو فصل بين الاقتصاد والسياسة شأن النظام السابق ولكن بطريقة عكسية ففتح أبواب البلاد لعملاء الاستيراد والتصدير والمستثمرين الأجانب دون قيد أو شرط ، وأغلق أبواب الحريات أمام المعـارضة دون قيـد أو شرط ايضاً .. بدءاً من التشريعات المضادة لأى ديموقراطية ، إلى تزوير سافر للانتخابات حتى فى ظل هذه التشريعات ، إلى إغلاق كافة منابر التعبـير الشرعية شبه المعارضة ، إلى فتح أبواب السجون والمعتقلات ومستشفيات الأمراض العقلية لكل من يقول « لا » للحـاكم ، إلى تهجير ونفى صفـوة العقول الحرة من كتاب وفنانين وصحفيين وأساتذة جـامعات . وعـرفت الثمانينيات انفتاحاً محسوباً على الديموقراطية .

وفى الوقت نفسه ، قام النظام السودانى المجاور جنوباً بعدة تصفيات دموية للمعارضة التى لا تكف عن الظهور طيلة السنوات العشر الماضية .

● نجاح الثورة الإيرانية فى إسقاط نظام الشاه ، وتعثرها فى بناء نظام جديد ، يلبى الطموحات الديموقراطية لدى مختلف فئات الشعب الإيرانى والأقليات القومية معه .

واذا كان من المفهوم أن تقوم الثورة بتصفية خصومهـا من أنصار الشاه الذى سبق له أن نظم المجازر للألوف ، فإنه من غير المفهوم أن تقوم الثورة بقمع الفصائل التى ناضلت بالدم حكم الشاه ، وقمع الأقليات التى عانت الأهوال فى ظل الهيمنة العرقية الفارسية .

ان صيغة ديموقراطية لتفاعل التنـاقضات فى صفـوف الشعب وفى صفوف الأقليات القومية ، كانت وحدها القادرة على إنقاذ الثورة الإيرانية

من الانزلاق السريع إلى مواقع الثورة المضادة التى يقوم أهل الحكم الدينى بتصديرها إلى الخارج .

لم أذكر فى هذا الرصد التقريبى عشرات الإنقلابات الراديكالية يساراً ويميناً فى آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية ، حيث قتل الشيخ مجيب الرحمن رئيس بنغلادش غداة الاستقلال ، وحيث سقط عيدى أمين فى أوغنده بتدخل مباشر من القوات التنزانية المسلحة ، وحيث حصلت أنجولا على استقلالها ، وحيث سقط هيلاسلاسى فى أثيوبيا ، كما سقط الدكتاتور العجوز سوموزا ، وقام الإمبرطور بوكاسا الأول إمبراطور أفريقيا الوسطى بمذبحة مروعة لأطفال مدرسة . وهذا كله باسم « الديموقراطية » فى عالمنا الفقير المتخلف . وهو يؤكد ما سبق أن مهدنا به من القول بأن الديموقراطية لم تعد ترفا نظرياً محضاً ، بل أضحت بعد الإنقلابات العميقة فى وسائل الاتصال والإنتاج على السواء ، أزمة شاملة يعانيها المواطن العادى فى شوارع الكرة الأرضية كلها .

ولكن الديموقراطية من زاوية أخرى تعانى من أزمة حادة فى « المصطلح » السائد على معظم تيارات الفكر المعاصر . وهى ليست أزمة فقهية دستورية أو لغوية لفظية ، بقدر ما هى أزمة « تعميم » إحدى الخبرات والتجارب تعميماً إطلاقياً يخرج المدلول عن سياقه ، وبالتالى يصبح « التعريف » نوعاً من التجهيل .

واذا كانت الماركسية فى التطبيق قد تحوّلت إلى دولة ستالينية غير ديموقراطية فى الدول (الاشتراكية) ، وكذلك الأمر بالنسبة لليبرالية فى الدول الرأسمالية المتطورة حيث وصلت الأزمة الديموقراطية إلى ذروة الانفصال بين العدل والحرية ، فأين هى الديموقراطية الماركسية فى العالم الفقير المتخلف ، وأين هى الليبرالية فى هذا العالم نفسه ؟ والجواب ليس من نوع المصادرة على المطلوب أو أنه استفهام إستنكارى ينفى وجود الديموقراطية بهذا المعنى أو ذاك .. فالنفى نفسه يعنى اعتماد هذا

المقياس الغربى أصلاً (بشقيه الماركسى والليبرالى) فى التطبيق على مجتمعات علاقتها التاريخية بهذا الغرب أنها كانت سوقاً أو مادة خاماً أو يداً عاملة أو قاعدة بحرية .

ليس النفى هدفنا إذن ، بل البحث عن معيار قائم بذاته لديموقراطية هذا المجتمع والنظام والحكم هنا أو هناك من بلدان عالمنا المتخلف المقهور . أى الانتقال بفكرة « الخصوصية الوطنية » من مرحلة الشعار إلى مرحلة البحث السوسيولوجى فى بنى المجتمعات التى نشكلها نحن العرب أو غيرنا من سكان آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية . إن عالماً اقتصادياً بارزاً هو المفكر البرازيلى تشيلسو فورتادو Gelso Furtado يقول فى كتابه عن « النمو والتخلف » Développement et Sous- Développement :

« إن الاقتصادى الذى يراقب الظواهر الاقتصادية لا فى ضوء التوزيع فقط ، ولكن وخاصة من زاوية طريقة الإنتاج أيضاً يجد نفسه بالضرورة أمام التاريخ ويكون مجبراً هنا بالذات على اللجوء إلى مزيد من الحذر فى تعميماته » (P. U. F. Paris70) .

وفى المقابل نقرأ فى تقديم كتاب « التركيب الطبقى للبلدان النامية » لعدد من العلماء السوفيات (الطبعة العربية عن وزارة الثقافة السورية ١٩٧٢) ما نصه « إن لدى كل بلد شروطاً وسمات خاصة تميز تطور العملية الثورية فيه . وتوجد بين البلدان اختلافات من حيث التركيب الطبقى والاجتماعى ، ومن حيث نسبة القوى الاجتماعية ـ السياسية ، ومن حيث وزن ونشاط ونفوذ الطبقات والفئات المختلفة ، وتوجد فروق فى درجة التنظيم السياسى لهذه القوى . لذلك فإن اللوحة الواقعية فى بلد ما قد تختلف فى بعض الجزئيات عن اللوحة الإجمالية المعروضة فى هذا الكتاب » .. ولكن هذه اللوحة الإجمالية تتحدث عن البروليتاريا والبرجوازية والحزب وصراع الطبقات ، كأنها « بديهيات » اجتماعية متوفرة فى كل بيئة . بينما الاختلاف الاجتماعى يصل بنا أحياناً إلى ضرورة

تعريف الطبقة هنا لا هناك ، وإلى تعـريف الحزب اليـوم لا أول أمس . فالطائفة والقبيلة والعشيرة والعائلة لا زالت « وحدات » اجتماعية راسخة فى بنى كثير من الشعوب . ولا زالت الصحراء أو الغابة أو الجبل أو البحر هى وسائل الإنتـاج لكثير من الشعـوب . ولازال بوذا أو كـونفوشيـوس أو كريشنا من الـرموز الـدينية العليـا فى حياة هـذه الشعوب . وتعبـير « لا زال » ينم بداهة عن أنها « مرحلة متخلفة » وستنتهى . ولكن الأمر ليس كذلك ، لأن التاريخ الغربى ليس هو التاريخ ، والإنسـان الأوروبى ليس هو الانسان ، وبالتالى فالتطور فى الغرب ليس هو القانون أو الطبيعة .

لا يكفى مطلقاً أن يصل أحد أبناء بلادنا المعنية بهذا الحديث ـ يقول عن نفسه أنه ماركسى ـ إلى السلطة ليصبح الحكم ماركسياً . ولا يكفى أن يقول عن نفسه أنه ليبرالى ليصبح الحكم ليبرالياً . لا لأن الماركسية محرمة على غير أصحابها الأولين من أهل الغرب ، فقد نجحت فى الشرق الأسيوى المتخلف وفى أميركا اللاتينية وفى أعماق افريقيا . ولا لأن الليبرالية عصب البلدان الصناعية المتطورة ، فقد نجحت فى الهند ، ولكن هذا « النجاح » هنا وهناك هو الذى يحتاج إلى تحديد .

لم يكن كاسترو ماركسياً حين وصل إلى قمة السلطة . وكان الحزب الشيوعى الكوبى ضد الكفاح المسلح الذى قامت به مجموعة من الطلاب البرجوازيين بقيادة كاسترو ضد الدكتاتور باتستا . ولكن كاسترو الآن هو الأمين العام للحزب الشيوعى الكوبى ، لا لشىء إلا لأن التنمية الاقتصادية داخل الحدود ، والحماية السـوفياتيـة من الغزو الأميـركى فى المصطلح الدارج هما « الماركسية » . بينما الأمر لا يعدو كونه حركـة تحرر وطنى ورأسمالية دولة فقيرة ، يلزمها الانضباط ومركزية التخطيط وفك الحصار الاستعمارى .

ولقد سقطت الليبرالية اللبنانية لأنها كانت مجرد « مادة لاصقة » بين الطوائف ، لا حواراً اجتماعياً بين طبقات ... لم تتبلـور تبلوراً كـافياً فى

دولاب الإنتاج . بينما نجحت الليبرالية الهندية بفاعلية الجيوبوليتيك من ناحية ، حتى أن بعض الولايات يحكمها الشيوعيون ، وبفاعلية تراث « المقاومة السلبية » الذى استلهمه غاندى من جوهر البوذية .

ولقد لاحظنا دون عناء أن أكثر دعاة الديمقراطية صراخاً باسم العلمنة والليبرالية فى لبنان ، هم فاشيون عنصريون حين اغتصبوا السلطة فى مناطقهم (الجيتو المارونى) . كما لاحظنا دون عناء أن التحالف المضاد لأنديرا غاندى قد وصل إلى الحكم باسم الديموقراطية ، فما أن تسلم السلطة حتى أقام دكتاتوريته ..

ولكن البحث فى تفاصيل « الخصوصية الوطنية » عن صيغة ديمقراطية لا يعنى مطلقاً الانفلات من المعيار أو المصطلح . كذلك فإن « عالمية » الأزمة الديمقراطية لا تعنى المساواة المطلقة بين التجارب الاجتماعية لعصرنا ، أو التوصل لمعادلة اليأس : لا اشتراكية مع الديمقراطية ، أو أنهما نقيضان لا يجتمعان وعلينا ان نختار بينهما ، واسألوا دماء الليندى يجيبكم كاسترو .

كلا ، فهناك ضوابط ومعايير يمكن استخلاصها من « عالمية الفقر والتخلف » . وفى ضوئها يمكن استكشاف تفاصيل « الخصوصية الوطنية » فى التطبيق على المسألة الديمقراطية .

● **هناك أولاً تحرير الأرض والاقتصاد والثقافة من النفوذ أو النموذج أو الاحتلال الأجنبى** .. إن أرضاً مستعمرة مباشرة أو بالوكالة لا سبيل لصياغة ديمقراطية « داخل مجتمعها » طالما أن الحدود مباحة للأجنبى يتحرك عليها ضمن استراتيجيته الخاصة ، لا فى إطار القرار الوطنى للمجتمع .

كذلك لا يمكن لسوق بلد « مستقل » أن يشبع احتياجات مواطنيه من مختلف الفئات المنتجة ، اذا كانت هياكله الرئيسية مرتبطة بنيوياً بدورة

الاحتكارات الأجنبية .. حتى ولو كانت الأرض حرة والحدود تخلو من جندى أجنبى .

ويستحيل على العقل والوجدان الاجتماعى ، أن يمتلك كافة مواهبه وأهدافه ووسائله ، إذا كان رازحاً تحت هيمنة « نموذج » مسبق من نماذج « التقدم » خارج سياقه التاريخى .

وهكذا يصبح من المتعذر تحقيق أية صيغة ديمقراطية لشعب مستقل حديثاً ، إذا ارتبط نظامه السياسى بحلف عسكرى أجنبى أو إذا سمح حكامه بقاعدة عسكرية فى البحر أو البر لهذا الأجنبى .

كما أنه من المتعذر تحقيق هذه الصيغة إذا ارتبط هذا النظام اقتصادياً بميكانيزم الاحتكارات الغربية سواء فى المبادلات التجارية أو تنفيذ المشروعات أو فى التشريعات الميسرة لرأس المال الأجنبى مزاحمة السوق الوطنية والإنتاج الوطنى .

وتتعذر هذه الصيغة أخيراً إذا سلمت الحدود والسوق وظل العقل مستلباً والوجدان مغترباً .

وسوف ندهش قليلاً حين يلتقى ضمن هذا السياق رأى مفكر غربى ليبرالى يعتمد كثيراً على التحليل النفسى ورأى قائد سياسى عربى يعتمد كثيراً على الفكر الراديكالى .

أما المفكر فهو اريك فروم Eric From فى كتابه الشهير « الخوف من الحرية » The Fear Of Freedom حيث يقول ما نصه « إن مبادىء الليبرالية الاقتصادية والديمقراطية السياسية والاعتناق الدينى الذاتى والنزعة الفردانية فى الحياة الشخصية ، إنما تعبر عن الشوق للحرية ، وتلوح فى الوقت نفسه انها تقرب البشرية أكثر من تحقق الحرية . لقد تم تحطيم حلقة وراء اخرى ، إذ أطاح الإنسان بسيادة الطبيعة وجعل نفسه سيدها ، كما أطاح بسيطرة الكنيسة وسيطرة الدولة المطلقة المتسلطة .

ولا يبدو أن القضاء على السيطرة الخارجية شرط فقط ، بل هو شرط كاف أيضا للحصول على الهدف المنشود : « حرية الفرد » .

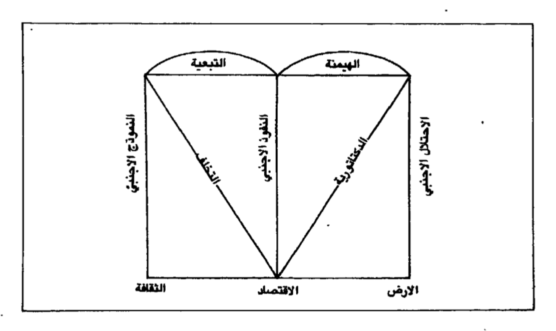
إن المؤلف نفسه هو الذى أبرز عبارة « القضاء على السيطرة الخارجية » فى حرف أسود ، فالتخطيط من عنده . ويبدو واضحاً منطلقه الليبرالى جنباً إلى جنب مع تجريده السيكولوجى لفكرة الإنسان عموماً والفرد خصوصاً . ولكنه ينتهى إلى أن السيطرة الخارجية تعوق حتماً حرية الفرد .

فلنتأمل النتيجة ذاتها فى سياق مختلف جذرياً ومنطلق مذهبى نقيض على لسان قائد سابق لقطر عربى فقير ومتخلف هو اليمن الجنوبية . يقول عبد الفتاح اسماعيل : « .. ان تجربة الثورة فى بلادنا قد استطاعت بدرجة متقدمة أن تحول شعارات التحرر الوطنى الجذرى إلى ممارسة عملية وسط نفوذ إمبريالى ـ رجعى عميق الجذور فى شبه الجزيرة العربية باعتبارها منطقة استراتيجية هامة ، على الصعيدين العسكرى والاقتصادى ... فعلى الصعيد العسكرى نرى أن هذه المنطقة تتمركز فيها قواعد عسكرية ضخمة للقوى الإمبريالية ، فى منطقة تطل على المحيط الهندى ، والمدخل الجنوبى للبحر الأحمر وشواطىء افريقيا .

وعلى الصعيد الاقتصادى تضم هذه المنطقة فى باطنها ثلث احتياطى ثروات العالم من البترول . فإذا ما قارنا هذه النسبة باحتياطات البترول الأميركى التى سيصل انخفاضها إلى حد كبير فى عام ١٩٨٠ وإذا أضفنا إلى ذلك أن الثروة واقعة فى منطقة تهيمن عليها سياسياً أنظمة تمثل أعتى قلاع الرجعية التى شهدها التاريخ ، وأن هذه الانظمة تسخر تلك الثروة للتآمر ضد حركة التحرر الوطنى العربية والعالمية ، لأدركنا مدى المخاطر الحقيقية للجهود السياسية والاقتصادية والعسكرية المكثفة والهادفة إلى تطويق الثورة فى بلادنا ، ولتلك المحاولات الدائمة لإجهاضها والرامية إلى تمكين القوى الإمبريالية والرجعية من تشديد قبضتها كلية على منطقة شبه

الجزيرة العربية ... ذلك لأن الثورة فى بلادنا تشكل بكل ما تمثله من اجراءات وتحولات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية خطراً يبشر بانتقال رياح الثورة إلى كل مناطق شبه الجزيرة ويهدد بزعزعة المصالح والمواقع العسكرية والاقتصادية للقوى الإمبريالية والرجعية فيها .. » (ص ٨ من « **الثورة الوطنية الديمقراطية فى اليمن** » ـ دار ابن خلدون ـ بيروت ١٩٧٢) .

إن القانون العام هنا هو أن حرية الفرد لا تتحقق سواء بالمعنى الليبرالى أو بالمعنى الماركسى ، فى بلد متقدم أو فى بلد متخلف ، إلا بتحطيم كافة القيود الخارجية .



● **المعيار الثانى هو تقنين علاقات القوى والأشكال الاجتماعية فى** حركتها الدينامية المتغيرة لا فى إحدى « لحظات » الحكم أو ثبات السلطة ، فليس الوضع القائم بحد ذاته خصوصية وطنية ، بل هناك ثوابت ومتغيرات ، والثوابت التاريخية الاجتماعية ـ الثقافية تتخذ أحياناً كثيرة أشكالاً جديدة فى جدلها الدائم مع تطورات العصور .

علاقات القوى فى المجتمع لا تقاس إذن وفق إحصاء رياضى (كمّى)

لعدد الانتماءات الفردية إلى شريحة اجتماعية ما ، بل تقاس بالدور الذى تلعبه الشريحة ككل والوظيفة التى لها فى هيكلية الإنتاج والتطور الإجتماعى . من هنا يبدو الماضى الاجتماعى لأية فئة مجرد تراث وجدانى حاكم ، كما يبدو حاضرها الاجتماعى مجرد مؤشر عقلانى مؤثر ، ولكن حركتها فى المستقبل هى التى تحتاج إلى استباق الرؤية والتقنين .

إن حركة الانتقال السريعة أو البطيئة بين مختلف الفئات الاجتماعية ، المنتجة والمستهلكة ، المالكة وغير المالكة ، بفاعلية تغير وسائل الإنتائج أو أنماط الإنتاج أو قيم الإنتاج ، تبدو كما لو كانت خارج أى « قانون » . ولكن هذا ليس صحيحاً ، لأن مجمل المفاجآت والمصادفات فى « ذبذبة » العامل أو الفلاّح أو المثقف أو صاحب الورشة الصغيرة أو مالك الأرض الزراعية أو وكيل الشركة الاجنبية أو مقاول البناء أو موظف الدولة أو الضابط أو الجندى ليست هى القانون .. لو أننا اعتذرنا للمقولة الماركسية التقليدية القائلة بأن « البرجوازية الصغيرة طبقة مذبذبة مترددة » ، فلعلنا نكتشف هذا التردد نفسه ، فى ظل انتاج بالغ التخلف واستهلاك أكثر تخلفاً وثقافة وتربية وتعليم غير متوازن مع درجات ونوعية التخلف ، فى صميم « الطبقة الثورية إلى النهاية » وهى المقولة الكلاسيكية الرئيسية فى الأدبيات الماركسية ، أى الطبقة العاملة ، التى قد لا توجد أصلاً فى أكثر المجتمعات الفقيرة المتخلفة .

خارج هذا التذبذب الكامن فى مختلف التشكيلات الاجتماعية بفاعلية البنية الاجتماعية المرتبطة زمناً طويلاً بالبنية المتطورة للاحتكارات الأجنبية ، والاختلاف الجذرى لأنماط ووسائل الإنتاج عن « النموذج الغربى » الذى يصدره « انتقال التكنولوجيا » الحديثة ... خارج هذا التذبذب الشامل للسياق الاجتماعى ، يربض القانون الممكن والمحتمل ، ولكن ليس المحتم من ناحية ولا المستحيل من ناحية أخرى ، فالسلطة (الديموقراطية حقاً) هى التى تنبثق أو تولد فى عملية تقنين علاقات القوى داخل المجتمع لا من خارج هذه العملية الديناميكية . وبالتالى فلا مجال لأى

وصف كلاسيكى لسلطة عسكرية بأنها دكتاتورية بالضرورة أو سلطة مدنية بأنها ديمقراطية بالضرورة ، فليست هناك « سلطة » عسكرية وأخرى مدنية حسب لون الثياب أو شكل المؤسسة أو أسلوب التغيير ، بل هناك قانون لعلاقات القوى يجسد الديمقراطية فى حركة دينامية تتغير معها « السلطة » بتغير علاقات القوى هذه ، أو ليس هنالك قانون بل « سلطة » مفارقة لحركة المجتمع ، ومن ثم فهى ديكتاتورية ايا كانت الثياب التى تلبسها أو الشعارات التى ترفعها أو الهيكل الخارجى للحكم الذى تبنيه .. فهذه كلها ليست أكثر من رسوم على ورق يحترق فور اشتعال النار ، نتيجة تجميد السياق الاجتماعى خارج القانون بالقمع .

علاقات القوى تتصل من زاوية أخرى اتصالاً وثيقاً بنمو الأشكال الاجتماعية . ومن المثير أن الفكر البرجوازى الغربى والفكر الاشتراكى الغربى ، كلاهما يلتقيان فى تعريفات محددة للطبقة والمجتمع والإنتاج والاستهلاك عبر « معجم » حضارى مشترك ، قام الغرب (بشقيه) بتصديره ، وقمنا من جانبنا باستيراده دون تمحيص ، لا للمصطلح بحد ذاته ، بل لمدى مطابقته لواقع حالنا . بل ان بعض الوطنيين فى العوالم المتخلفة الفقيرة ، حين يتطرفون ، يذهبون لحد القول بأن بلادهم سبقت الغرب فى كذا وكذا من منجزات الحضارة الحديثة . وكأنهم يوافقون ضمنا على أن « الآخر » هو المقياس والنموذج والمصطلح ، وان « نحن » سبقناه زمنياً فى هذه النقطة أو تلك .

والقضية على هذا النحو مقلوبة رأساً على عقب . وما كان مسموحاً به منذ قرن ونصف مثلاً فى مجال الترجمة والاستيحاء وتقريب المعانى برفقة المد الاستعمارى ، لم يعد مقبولاً فى زمن الاستقلال ، حيث أصبح ممكنا التعرف الدقيق على « أشكالنا الاجتماعية دون الارتباط العفوى أو المقصود بالمصطلح الغربى اشتراكياً كان أو رأسمالياً » ... لأننا مرشحون نحن أبناء العالم الفقير المتخلف ، لان نمنح الحضارة الحديثة

بعداً لم يكن لها من قبل ، أن نضيف إبداعاً أصيلاً ، هو اكتشاف المصطلح الاجتماعى ـ الثقافى لأشكال تطورنا ولا سبيل وسطياً أمامنا بين هذا الإبداع أو الانقراض . ولا سبيل لتقنين علاقات القوى الحية المتفاعلة داخل مجتمعاتنا دون اكتشاف الشكل بل الأشكال الاجتماعية لتطورنا . وأخيراً لا سبيل لصياغة « القانون » الديمقراطى بغير الملامسة الواقعية لجسدنا الاجتماعى والتعرف الدقيق على ملامحه ، مكوناتها ومقوماتها وتشكلاتها ، فى ضوء البيئة والتاريخ والعصر جميعاً .

إن التحدى السافر للفكر الماركسى والفكر الليبرالى فيما يخص قضية الديمقراطية ، حيث كانت الستالينية ولا تزال ، وحيث كانت المكارثية ولا تزال (فى صور جديدة) تجسد نهاية الطريق المسدود فى عالم متطور نسبياً ، ليس بالنسبة للعوالم الفقيرة المتخلفة تحديداً ، بل لعله جوهر الإضافة التى يمكن لنا أن ننتزع بإبداعها حق المساواة والمشاركة فى بناء الحضارة الحديثة ، وعدم الاكتفاء بحق الأجداد فى بناء عصر النهضة الأوروبية . ذلك أن تقنين علاقات القوى والأشكال الاجتماعية ، بعد كامل التحرر الوطنى من ربقة النفوذ أو النموذج الأجنبى ، يؤدى بالضرورة ـ الخلق التاريخى ـ إلى جواب على سؤال الديمقراطية ، لا يخطر ببال المصطلح الغربى ، ماركسياً كان أو ليبراليا . فالتحرر الوطنى الناجز من الأسر الأجنبى هو المقدمة الوحيدة الصحيحة للديمقراطية ، ولكنه لا يتكامل بغير التحرر الاجتماعى داخل الحدود ... حيث أصبحت الثورة الديمقراطية ، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، تعنى ذلك الالتحام ، والجدل فى آن بين الثورة الوطنية والثورة الاجتماعية فى وقت واحد . أصبحت الديمقراطية هى مادة اللحام القابضة على طرفى المعادلة : التنمية الاقتصادية فى الداخل وحراسة حدود الوطن . وحين تغيب هذه المادة فسرعان ما تنهار التنمية وتمتهن الحدود معاً .

والغالبية العظمى من أنظمة عالمنا الفقير المتخلف ، اختارت الطريق

« الوسط » مستحيل موضوعياً - برفضها القطع الجذرى مع البنية الاستعمارية و[illegible]ـها الإرتباط العضوى مع الاستعمار الجديد . لم تكتشف أو لم تشأ أن تكتشف أو أنها اكتشفت بعد فوات الأوان ، أن لاحل وسطاً بين الاختيارين : طريق الاستقلال والديمقراطية أو طريق التبعية والدكتاتورية . وحين غيبت الديمقراطية عمداً أو مع سبق الإصرار وفصلت بين وجهى العملة الواحدة ، كانت الهزائم والانكسارات المروعة .

● لذلك كان **أسلوب توزيع الثروة الوطنية** هو المعيار الثالث للديمقراطية فى بلادنا . فالحقيقة أننا بين ما يسمى « برأسمالية الدولة » من ناحية و « التنمية الاقتصادية » من ناحية أخرى ضعنا فى متاهات المصطلح الغربى ، لا على صعيد الفكر المجرد بل على صعيد البناء الاقتصادى لأوطاننا المنهوبة والمستنزفة لأمد طال .

فرأسمالية الدولة (الوطنية الحديثة الاستقلال) هى الحل الاقتصادي الوسط بين مباشرة إحدى الطبقات أو الشرائح أو الفئات الارتباط البنيوى مع الاستعمار الجديد وتفويض السلطة الجديدة لدولتها القيام بهذه المهمة ورقابتها .

والتنمية الاقتصادية فى بناء هذا الهيكل للإنتاج تقوم بدور كلب الحراسة لأموال أبناء الطبقة أو الشريحة الاجتماعية غير الراشدين .

والنتيجة المعروفة سلفاً هى تحول القطاع العام (قطاع الدولة) من كونه « بذرة التحول للاشتراكية » حسب الشعار المطروح ، إلى « جرثومة العودة الصريحة إلى فلك النفوذ الاستعمارى » لا إلى الرأسمالية أو الليبرالية كما قد يصارحنا الشعار المرفوع .

فى موازاة هذه « الوسطية » الاقتصادية (وهى تعبير افتراضى لأن استحالتها الموضوعية تؤدى إلى سقوطها) يقوم التنظيم السياسى الوحيد ، الجامع المانع . وكما أن السلطة لا تعود أداة تنفيذ قانون علاقات القوى والتشكل الاجتماعى بل جهاز فوقى مفارق للحركة الاجتماعية فى

صيرورتها ، يتحول التنظيم السياسى الوحيد إلى بنيان ورقى ولافتة تضم الملايين ولا تضم أحداً ، وتبادر إلى السقوط الفعلى من قبل أن يسقط النظام . إن تجارب التنظيم السياسى الوحيد برهنت يقيناً على أن فعاليتها الوحيدة أنها المأوى الرسمى لقوى الثورة المضادة ، وأن هذا « التنظيم » هو الحاجز الرسمى لمنع الجماهير المنتجة من التنظيم المستقل عن أجهزة الدولة ، أى منع الدورة الدموية للجسد الاجتماعى من الاكتمال ، وبالتالى الحكم مسبقاً على هذا الجسد بالتحلل والموت .

والحقيقة هى أن الأنظمة « الوسطيّة » فى عالمنا الفقير المتخلف قد واجهت مأزقاً تاريخياً لا يخلو من المفارقات المأساوية ... ففك الارتباط البنيوى مع الإمبريالية والاستعمار الجديد ، يعنى تلقائياً فى ظروف الفقر والتخلف استعادة الثروة الوطنية من قبضة النفوذ الأجنبى حقاً ، ولكنه يعنى فى اللحظة عينها إعادة توزيعها على القوى الاجتماعية حسب دورها فى الانتاج الاقتصادى ووظيفتها فى التقدم الاجتماعى وهو الأمر الذى يجعل من « الثورة الثقافية الشاملة » ـ لا مجرد الانتقال أو التحول إلى الاشتراكية ـ هى الاختيار الوحيد أمام الوطن الذى ينشد الاستقلال الحقيقى شكلاً ومضموناً . وأية خطوة أدنى من الثورة الثقافية الشاملة تحمل فى تضاعيفها جرثومة التنازل التدريجى الذى يصل لحد التفريط فى الأرض والاقتصاد والإرادة الوطنية .

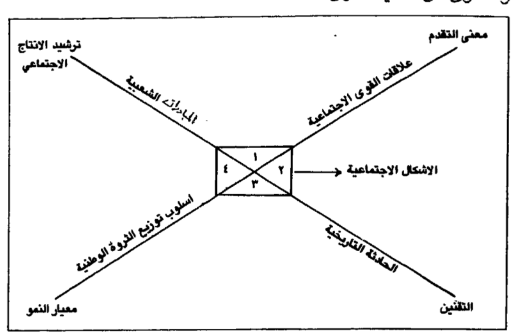
فى عصر لم تعد فيه « التنمية الرأسمالية » للبلدان المتخلفة واردة على أى نحو ، لا يعود الاختيار التاريخى هو بين التبعية لهذا المعسكر أو ذاك من معسكرات العالم المتطور ، بل يصبح الاختيار هو بين الاستقلال مع الديمقراطية (الثورة الثقافية الشاملة) وبين التبعية التدريجية ثم المطلقة للهيمنة الأجنبية . ولا طريق ثالثاً . هذا هو مأزق الذين أرعبتهم وترعبهم « الثورة الثقافية » بكل ما تعنيه من مبادرات شعبية (مهما اختلفت قوانينها من بلد إلى آخر) ومن ديمقراطية حقيقية (مهما اختلفت صياغة قوانينها من قطر إلى آخر) .

إن هـذه الثورة الثقـافية هى وحـدها القـادرة ، بترشيـد الإنتـاج الاجتماعى ، على اعادة توزيع الثورة الوطنية بما يحقق ردماً للهـوة بين التطور الاقتصادى والتنمية الإجتماعية . إن زيادة الإنتاج وحدها فى ظل راسمالية الدولة الوطنية ، لن تمنع البطالة المقنّعة . والاقتصار على تشريك العمال فى الربح والادارة لن يحول دون التضخم وتورم الاستهلاك . كذلك فإن التوسع فى قطاع الخدمات من مجانية التعليم إلى « قصور الثقافـة الجماهيرية » لا يحول دون انتشار نفوذ الأمية بشطريها : الأمية الأبجدية وامية المتعلمين ، مما يجعل من الانفجارات السكانية عبئاً كمياً بدلاً من أن تكون « كيفا إنتاجياً » . كما يصبح التناقض بين التكنولوجيا والأيديولوجيا ترفاً فادح الثمن .

يقول جراهام جونز Graham Jones فى كتابه « دور العلم والتكنولوجيا فى البلدان النامية The Role of Science and Technology in Developing Countries ان « التغيير التقنى يؤثر على معيشة الناس ، وعلى عـاداتهم الاجتمـاعية وطـرق حياتهم ، وهـو يقـوض بصـورة محتمـة الأوضـاع والممارسات القائمة . وتلقى سـائر المجتمعـات (المتخلفة) وهى تبنى ، مقاومة التغيير ، كما تعانى من الحرص على الوضع القائم » (ص ٤١ من طبعة أكسفورد ١٩٧١) .

وهذا صحيح ، فما لم يتمكن التغيير الديمقراطى الشامل (الثـورة الثقافية) من ردم الهوة بين النمو الاقتصادى والوضع الاجتماعى ، يقع التمـزق الحتمى بين الأفـراد والشرائـح الاجتمـاعيـة وأرض الـوطن ، فالاغتراب عن الآلـة ، هو التجسيـد المفاجىء والعفـوى للاغتـراب عن المجتمع والطبيعة معـاً . وليست الثورة الثقـافية أكثـر من مقاومـةِ هذا الاغتراب المزروعة جذوره فى الهيمنة الأجنبية أولاً ، فالهيمنة الماضويـة (تراث الشعور الجمعى فى مجمل التراث الحر من قيم وتقاليد وعادات) فالهيمنة الفئوية . وكلها تجد رمز الرموز فى الدولة . لذلـك تجىء إعادة التوزيع للثروة ، لا كعدل أخلاقى ، بل مجـرد مقدمـة لسد الفجـوة بين

الاغتراب والحريـة من ناحيـة وبين الاستـلاب والانتماء الخـلاق الحار والعفوى من ناحية أخرى .



من هنا يبدو لى ذلك التشابه المثير لوصف « شركة صنع القرار » بين كاتب روسى عاش فى القرن الماضى والانتفاضات الشعبية المعاصرة ، مدعاة للتأمل . يقول تولستوى فى كتيب « السلطة والحرية » (المترجم للعربية والمطبـوع فى القـاهـرة عـام ١٩١٣) « إن الأمم لا تتحـرك بـالسلطـة ولا بأفكار الكتّاب ولا بجملة الأسباب التى يرصدها المؤرخون بل بعمل كل الناس الذين يشتركون فى المحادثة التاريخية ، والذين يتجمعون بكيفية تقلّل مسئولية الذين هم منوطون بالحوادث مباشرة » (مكتبة الفجالة – ص ٦٩) .

لم يكن تولستوى غير كاتب فى روسيا القيصرية المتخلفة ، وقد وزّع أراضيه على الفلاّحين بنفسه قبل أن تقوم الثورة فى بلاده بأكثر من ربع قرن .

● يبقى المعيار الأخير للديمقراطية فى أقطار عالمنا الفقير المقهور ، هو الوحدة القومية . إن استرداد الحدود من الاحتلال الأجنبى مجرد خطوة لبسط السيادة الوطنية على « الأرض الموحّدة » ، فهذه الأرض هى القاعدة

الصلبة الراسخة لإقامة المجتمع الوطنى المستقل .

وكما أن الماركسية فى بعض أقطارها لم تتوصل بعد إلى إبداع الصيغة الديمقراطية للوحدة القومية ، كذلك الليبرالية الغربية أخفقت فى كثير من أقطارها فى تثبيت التوحيد القومى الذى ازدهرت البرجوازيات الأوروبية فى أحضانه .

وفى وطننا العربى المجزَّأ تجارب مريرة للوحدة والانفصال ، لم يدرس بعد عنصرها الحاسم ، وهو غياب الصيغة الديمقراطية .

وكما أنه من كشوف عصرنا إلتحام التحرر الوطنى بالتغيُّر الاجتماعى فى مركَّب واحد ، كذلك فإنه من كشوف هذا العصر إلتحام الثورة الوطنية بالوحدة القومية . والديمقراطية هى « مادة اللحام » القابضة على طرفى المعادلة فى الحالين ، حين تغيب فى الأولى تقع الهزيمة وحين تغيب فى الثانية يقع الانفصال أو التقسيم .

الديمقراطية لا تتجزأ ، بديهية قديمة . ولكن الأحداث من قبرص إلى لبنان إلى إيران تقول إننا لا زلنا بحاجة إلى تعلم البديهيات .

وليس « تعلم البديهيات » من برامج الوعظ والإرشاد السياسى ، ولكنه أبجدية سوسيولوجية فى طريق البحث عن مصطلح معرفى يضع المساءلة مكان الفرضية ، بحيث لا نقيس السلب بمعايير سلبية أو العكس ، نقيس الإيجاب بمعايير إيجابية . إننا لا نتوجَّه فى بحثنا قُدماً وفق منهجية الفرض والبرهان الواقعى ، وإنما وفقاً لنظام المساءلة الذى يطرح جانباً التوصيف الأخلاقى أو الأيدولوجى المسبق ، ليمتحن العلاقة بين البنية المعرفية وأساساتها الاجتماعية من منظور أبعد ما يكون عن نظرية الإنعكاس الميكانيكية . لذلك كان البحث عن مصطلح اجتماعى للمعرفة العربية مقدمة ضرورية للبحث عن « الحرية » كمساءلة لا كمفهوم . وهى المساءلة التى تفضى بنا إلى امتحان « المعرفة السلفيَّة » كخطوة رئيسية فى السياق .

الهوامش

(١) والمغزى هو أن للتخلف « ابعاداً » متعددة و« مستويات » مختلفة ، وأن أية مساحة جيوبوليتيكية فى اى مكان من العالم ، لابد وأن تقع فى دائرة نفوذ « بعد » ما و« مستوى » ما ، ومن ثم ، فان الغياب المزدوج للتقدم والديموقراطية يشمل العالم بأسره بدرجات متباينة ومعانٍ مختلفة إن تعديل أو حتى تجاوز المفاهيم السائدة للتقدم والحرية ، يقتضى بالضرورة حضور مساءلة البحث عن مصطلح معرفى خاص بالأزمة « العربية » و« المعاصرة » .

(٢) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٨٦ قبل حرب الخليج بأكثر من خمس سنوات .

(٣) قبل استقلال هذه الجمهوريات وتفكك الأتحاد السوفيتى عام ١٩٩١ .

(٤) تم اغتيال أنديرا غاندى بعد ذلك ، وما لبث أن أغتيل ابنها راجيف بعد توليه رئاسة الوزارة ونجاح حزب المؤتمر فى الانتخابات.

الفصل الثانى

حرية العقل فى الاسلام

حرية العقل فى الإسلام

تتقدم السلفية الدينية صفوف « المعرفة العربية المعاصرة » بمصطلح العقل الإسلامى على أساس الفشل الذى منيت به المصطلحات الأخرى ، لا على أساس النجاح الذى يمكن أن تحققه . لذلك كان ضرورياً فى دراسة التخلف والدكتاتورية العربية أن نبصر الماضى فى ضوء الحاضر ، والحاضر فى ضوء الماضى هو الإطار المنهجى الممكن لأية دراسة تناقش تراثاً عظيماً كان للعرب والمسلمين كافة فى العصر الوسيط ... ولكنها تناقشه فى زمان محدد هو زماننا نحن المعاصرين لعالم يتغير ، ومن ضمن ايات تغيره هو ارتفاع راية الإسلام أثناء وداعنا للقرن العشرين ، ارتفاعاً مزدوجاً : باسم الثورة وباسم الثورة المضادة أيضاً .

ومن ثم ، فإنه يستحيل علينا سلفاً ، الالتزام الأكاديمى المطلق بالإطار التاريخى للبحث ، وتجاهل ما يجرى أمامنا وحوالينا من مؤشرات معاصرة تتصل بجوهر البحث .

هذه ملاحظة أسوقها فى البداية ، لأفسر ملاحظتى الثانية ، وهى أن المحور الذى اخترت إبداء اجتهاد فيه لاستمرارية البحث عن مصطلح للمعرفة العربية هو « حرية الفكر » فى الإسلام ، قاصداً بذلك محاولة اكتشاف « الطريق الإسلامى » إلى « حرية العقل » ... فلست أزعم لنفسى

أننى هنا بصدد مناقشة معنى الحرية فى الفكر الإسلامى إبان العصر الوسيط ، فذلك موضوع أكبر من أن يتهيأ له هذا الفصل ، وأكثر تشعباً ، ذلك أنه لم يكن هناك فكر إسلامى واحد بعد قيام الدولة الإسلامية الأولى ، بل كانت هناك اتجاهات تتعدد تعدد المراحل التاريخية والتكوينات الاجتماعية القائدة للسلطة أو الخارجة عليها . لذلك أقول إننى سأحاول تصور « حرية العقل » وهى مبدأ المبادىء فى حرية التفكير وغيرها من الحريات[1] .

« هل هناك عقل إسلامى ؟ » . لعل هذا[1] السؤال البسيط والجارح معاً ، كان مضمراً على نحو أو اخر فى أعمال العديد من المستشرقين ، بتصويرهم هذا العقل وكأنه « حاصل جمع » اليهودية والمسيحية واليونان ... مضافاً إلى ذلك ، أحياناً ، بعض الحلول التى أتى بها رسول الإسلام لمشكلات العقلية الجاهلية لدى العرب ، وعقليات الشعوب الأخرى قبل الفتح . بل ويصل بعض المستشرقين إلى حد القول بأن العقل الإسلامى لم يتكوَّن إلا عبر الفتوحات والاحتكاك المباشر مع الحضارات المغزوَّة[2] .

وهكذا تحولت إحدى الميزات الرئيسية للعقل الإسلامى إلى « نهج » يقول بانعدام هذا العقل أصلاً . هذه الميزة هى ، أنه فى إطار الفكر الدينى ، كان الإسلام هو الدين الوحيد الذى دخل منذ البداية فى حوار عقلى مفتوح ومباشر مع الأديان الأخرى وحضاراتها . وبوحى من اشتمال النص القرآنى على هذا الحوار ، ورث العلماء المسلمون خاصية التفاعل مع التراثات الإنسانية الأخرى ، فنقلوا علوم اليونان وحافظوا عليها بالرغم من اختلافهم مع الكثير من مقولاتها لمجرد إنها إحدى الثمار العظيمة للعقل البشرى . وقد طاب لبعض المستشرقين الآخرين فى هذا الصدد ، ولزمن طويل ، القول بأن فضل العرب والمسلمين عامة على النهضة الأوروبية هو أنهم « نقلوا » التراث اليونانى إلى الغرب[3] . وبالرغم من ان ساعى البريد

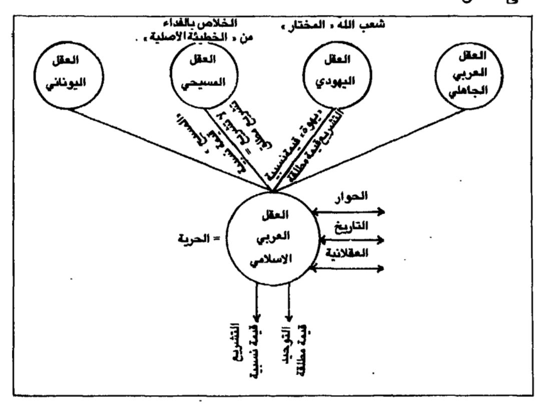
الحضارى يجب أن يكون مؤهلاً بما فيه الكفاية لنقل الحضارة إلا أن العرب والمسلمين لم يكونوا قط مجرد سعاة بريد الحضارة اليونانية . ولكن التركيز على هذا المعنى كان مقصوداً به أن أوروبا نهضت أولاً وأخيراً بفاعلية جذورها الأوروبية فى بلاد اليونان والرومان . وطبعاً ، هو الأمر المختلف تماماً مع حقائق التاريخ . فقد كانت الحضارة العربية الإسلامية فى ذاتها أحد العناصر الرئيسية فى بناء النهضة الأوروبية . كما كان تفاعلها مع العقل اليونانى القديم من آيات انفتاحها الحضارى على « الآخر » فى مواجهة الانغلاق على الذات . وتلك هى أولى خصائص العقل الإسلامى : الحوار .

واذا كان العرب والمسلمون ـ وفقاً لاراء هذا البعض من المستشرقين ـ قد حافظوا على التراث اليونانى ونقلوه إلى أوروبا ، فإننا نحار فعلاً من البعض الآخر الذى يتهم العرب أنفسهم بحرق مكتبة الإسكندرية . انه المنهج اللاعقلانى فى التعرف على العقل الإسلامى الذى لم يكن قط « حاصل جمع » العقول الأخرى السابقة أو اللاحقة ، بل ظل فى حوار متصل مع هذه العقول والحضارات . والتفاعل ، لا ينفى الأصالة ، بل يعززها ويغنيها . ولعلنا نتفق على أن أزهى عصور الحضارة العربية الإسلامية هى تلك المرحلة العظيمة فى تاريخ الإنسانية ، حين كان العقل الإسلامى عنواناً للأصالة والمعاصرة .

نعم ، لقد كان هناك العقل اليهودى والعقل المسيحى والعقل اليونانى ، بل والعقل العربى الجاهلى .. ولقد اعترف النص القرآنى صراحة بكافة « الأنبياء » السابقين ، وأحاطهم أحياناً بهالات من التقديس لم ترد فى كتب المؤمنين بهم . ولكن هذا الاعتراف كان فى واقع الأمر اعترافاً بالتاريخ الاجتماعى للدعوات الكبرى ، مع إضافة كيفية جديدة هى « عقلنة » هذا التاريخ ... بإخلاء ساحته ، قدر الإمكان ، من الزخارف الفولكلورية .

ومن هذه العناصر الثلاثة ، كان الإطار العقلى للإسلام هو « الحرية » فلا حرية - بأى معنى - بغير الحوار والتاريخ والعقلانية . والنص القرآنى هو الـبـ يد الأوفى لحرية العقل فى الإسلام من هذه الزوايا الثلاث التى أفضت إلى تناقض جوهرى مع الدعوتين اليهودية والمسيحية عبر قضيتين حاسمتين هما التوحيد والتشريع .

التوحيد هو القيمة المطلقة فى الإسلام ، والتشريع هو القيمة النسبية . لذلك كان « التوحيد » الإسلامى هو التوحيد ، بينما كان التشريع الإسلامى هو حصيلة « الاجتهاد » فى التأويل والتفسير . والأمر على عكس ذلك تماماً فى اليهودية ، حيث يصبح « يهوه » إلها « لشعب مختار » . هنا تصبح الألوهية « قيمة نسبية » بينما التشريع يصبح هو القيمة المطلقة . يصبح « شكل » القبيلة العنصرية و « تنظيم » علاقاتها بالأرض والسماء هو قيمة القيم . والمعنى الرئيسى لذلك هو غياب الحرية عن البنية العقلية لليهودى ، وحلول عقدة التفوق مكانها ، ومن ثم الجيتو الواسع أو الضيق على السواء(*) .



وقد جاء العقل المسيحى من هذه الزاوية نقيضاً للعقل اليهودى ، إذ خلا أصلاً من التشريع . غير أنه كما اقترن التوحيد اليهودى بشعب الله المختار ، اقترن التوحيد المسيحى بفكرة « الفداء » عن الخطيئة الاصلية ، ومن ثم « تجسد الله » ... وكانت النتيجة ان « الخلو من التشريع » ، أى الحرية الكاملة والاتجاه نحو الإنسانية كلها ، قد تحول على طول التاريخ الاجتماعى للمسيحية إلى « تشريع مطلق » كظل لله على 'الارض ، وأمست « الشريعة » هى القيمة المطلقة ، والتوحيد هو القيمة النسبية سواء عبر « الأقانيم الثلاثة : الاب والابن والروح القدس ، أو عبر الطبيعتين ، الإلهية والبشرية للمسيح » .

لم اقصد من ذلك مقارنة بين الأديان الثلاثة ، بل قصدت أن إعتماد العقل الإسلامى للتوحيد كقيمة مطلقة ، والتشريع كقيمة نسبية ، كان اعتماداً مباشراً للحرية . والنص القرآنى فى ذلك ، بالغ الصراحة والحسم « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .. فالتوحيد المطلق لله ينعكس على الفور فى نسبية التشريع على الأرض ، ومن ثم فالإرادة الإلهية الواحده تعنى تعدد الإرادات البشرية ، ومعيار الحكم هو القرآن ، المرجع الوحيد للعقل الإسلامى . هكذا يصبح التوحيد الاسلامى :

— مساواة بين الناس .
— فتح باب الاجتهاد . .

وهما المقولتان الأساسيتان اللتان بُنى عليهما غياب « الكهنوت » من الإسلام ، وبالتالى « المؤسسة الدينية » . وبغيابهما لم تعد هناك « وساطة » بين الإنسان والله ، ومن ثم أضحت العلاقة بين البشر وبعضهم البعض حرة من « الوصاية » ، مسؤولة أمام الاجتهادات المتساوية الحقوق فى « الشرع » .

ولكن العقل الإسلامى كما تبلور نهائياً فى النص القرآنى شىء ، والتاريخ الاجتماعى لهذا العقل شىء آخر . لذلك يمكن القول ، بشكل عام ،

إن الحوار والتاريخ والعقلانية ـ أسس الحرية فى العقل الإسلامى كما صيغ فى النص القرآنى ـ قد عرفت مرحلتين حاسمتين : الأولى ، هى حقبة الإزدهار الرئيسية فى صدر الإسلام ، والأخرى هى بداية التدهور لدرجة الانحطاط . وليس من الصعب أن نلاحظ أن الازدهار قد رافق ذروة التمسك بالحوار والتاريخ والعقلانية ، وأن الانحدار قد رافق التخلى عن هذه الأسس . وأنه فى ظلال حرية العقل الإسلامى أعطت الحضارة العربية الإسلامية أزكى ثمارها للعالم قاطبة ، بينما هى تحت وطأة القهر فقدت تدريجياً مقومات البقاء فلم تكف فحسب عن العطاء ، بل كادت تكف عن مجرد الوجود .

(٢)

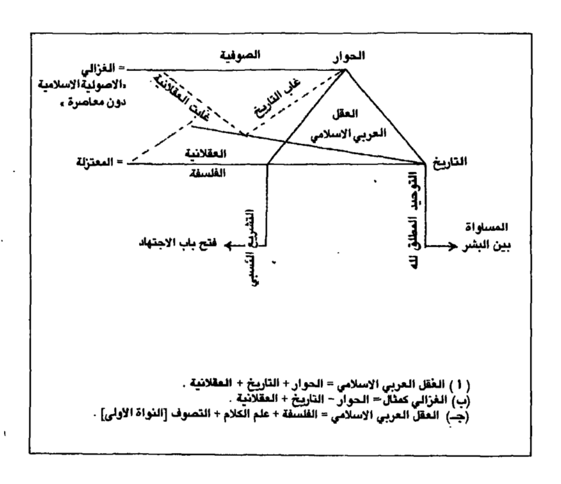
كانت الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ، بمثابة « التركيب » الأول للعقل الإسلامى ، فالأبواب الثلاثة هى التى اكتسبت من الحوار والتاريخ والعقلانية ، دعائم « التكوين » الأصيل للعقل الإسلامى المتميز . كان الاحتكاك الباكر بين الإسلام والحضارة الهلينية فى دمشق ، وأساساً ذلك اللقاء الحاسم مع الفلسفة اليونانية فى بغداد المأمون ، حواراً عميقاً مع أفلاطون وأرسطو وفيثاغورس وافلوطين Plotinus وبرقلس Proclus وهو حوار كانت المسيحية سبقت إليه ، بدافع التكيف معه[٤] . بينما كان الأمر فى الإسلام مختلفاً ، وهو الدفاع عن الدين الجديد ، العقل الجديد . ومن ثم اختلفت النتائج اختلاف المقدمات ، فقد كان « المنطق » هو أول ما لفت أنظار المفكرين المسلمين فى التراث اليونانى ، لذلك كانت « المحاجاة » أو « المجادلات » هى لب اللباب .

ومن اليسير هنا أن نشير إلى أن أكبر مدرستين فى تاريخ العقل الإسلامى كانتا مدرسة المعتزلة من ناحية ومدرسة الإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م) من الناحية الأخرى . وهما على طرفى نقيض ، ولكنهما معاً يعتمدان « الحوار » . وإذا كان المعتزلة قد التزموا إلى جانب الحوار مع

العقل الأرسطى أساساً ، تاريخيـة المنهج فى القـول بخلق القرآن كخلق العالم فى الزمان (Creaton in time) وكذلك العقلانية الصادقة القائلة بمبدأ التنزيه وعدم استقلال « الصفـات » عن الذات الإلهيـة ، فإنهم كـانوا يحققـون للعقل الإسـلامى نقاوتـه الأولى كتركيب من الحـرية والعـدل والمساواة .

واذا كان الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » قد اعتمد الحوار وحده دون التاريخ والعقـلانية ، فقـد انتهى فى « إحياء علـوم الدين » و « مشكـاة الأنوار » إلى « العودة إلى الينبوع » ولكن عن طريق الحدس وإغلاق باب الاجتهاد ... فاحتوت أعماله على بذور الصوفية ونقيضها فى الوقت نفسه .

ولعل القانون الذى يمكن استخلاصه هنا ، هو أن غياب أحد عناصر العقل الإسلامى يؤدى إلى تغييب بقية العناصر بالضرورة .. فالحوار بلا



(ا) الغقل العربي الاسلامي = الحوار + التاريخ + العقلانية .
(ب) الغزالي كمثال= الحوار - التاريخ + العقلانية .
(جـ) العقل العربي الاسلامي = الفلسفة + علم الكلام + التصوف [النواة الاولى] .

تاريخ ولا عقلانية يثمر فى أروع انجازاته ظاهرة « الغزالى » . وهى تمثل « الأصولية الإسلامية » فى نقاوتها الأولى ، ولكن على نحو يفتقد جوهر الحوار ، وهو المعاصرة .

ويبقى الغزالى من القمم الشاهقة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وشاهداً لا يدحض على التناقض بين المقدمات والنتائج ... فالعودة إلى الينبوع لم تصل قط بالغزالى إلى ينبوع العقل والحرية .

لذلك كانت « صوفيته » رغبة حارة فى الخلاص من هذا التناقض .

ويبقى مثيراً للتأمل ، أن المعتزلة والغزالى على السواء كانا دفاعاً مجيداً عن الإسلام ، وبواسطتهما تبلور الاتجاهان الأساسيان فى الفكر الإسلامى : اتجاه نحو العقل ، وآخر نحو القلب . إنهما معاً ، التلخيص الأوفى للفلسفة الإسلامية . ولا يعنى ذلك أن رجالاً عظماء كالفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، كانوا مجرد هوامش ، بل العكس تماماً ، كانوا انتصاراً لا شك فيه للعقل الإسلامى والحرية . كذلك الأشاعرة ، لا يمكن القول بأنهم مجرد حل وسط بين الاتجاه العقلانى والصوفية ، بل هم مؤسسو علم الكلام .

وهو العلم الذى لا علاقة له من قريب أو بعيد بعلم اللاهوت المسيحى ، فالدفاع عن أصول الدين الجديد ، هو جوهر « العلم » لدى المتكلمين ، وبالتالى فهو دفاع عن الفقه . غير أن مصدر المصادر عند الفقهاء هو القرآن .. فعلماء الكلام من المسلمين لم يضعوا تصورات محددة المقدمات والنتائج ، تشبه القانون أو النظرية ، ولكنهم قاموا بدفاعات جزئية فى كل موقعة « فكرية » واجهتها العقيدة .

هكذا كان كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » لأبى الحسن الأشعرى ، وكتاب « الفرق بين الفرق » لعبد القادر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ .

/١٠٣٧ م) تمهيداً عاماً لهذا العلم « العقلى » الجديد . غير أن مؤلفات ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ/١٠٦٤ م) والشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ/١١٥٣ م) هى التى تضع القواعد العامة لتناول الأديان والعقائد الأخرى . وابن حزم فى « الفصل فى الملل والأهواء والنِّحل » لا يتوقف فقط عند عرض المذاهب الأخرى بل يحاول « الحكم » عليها بلغة ساخنة ، بينما يميل الشهرستانى فى « الملل والنحل » إلى العرض الفكرى وحده بقدر لا بأس به من الموضوعية .

ولا شك أن الغزالى فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » من علماء المتكلمين بهذا المعنى . ولكن كتاب « التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » للباقلأنى (ت ٤٠٣ هـ/١٠١٣ م) الذى كان من أشد خصوم المعتزلة عنفواناً ، وكتاب « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » للجوينى (ت ٤٧٨ هـ/١٠٨٥ م) فهما الأكثر رجحاناً فى التمثيل على حدود علم الكلام . وهو العلم الذى يقول عنه ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ/١٤٠٦ م) أنه « غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم » قاصداً أن الإسلام لم يعد بحاجة إلى دفاع ، وأن أموراً اخرى تستوجب إمعان النظر(٥) .

على أية حال كانت الفلسفة (التى غزت تدريخياً علم الكلام) وعلم الكلام والصوفية هى الترجمة المباشرة للعقل الإسلامى الأول . والصوفية التى تنسب عادة - وعن حق - إلى الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ/٧٢٨ م) والتى تقف فى طليعة جيلها الثانى رابعة العدوية (ت ١٨٥ هـ/٨٠١ م) ، تجد بذورها الأولى فى النص القرآنى نفسه ، حيث الآيات المتعلقة بالزهد كثيرة وواضحة . وليس من علاقة على الإطلاق بين الرهبنة المسيحية والتصوف الإسلامى(٦) . ويكفى القول بأن مؤلفات الحارث بن أسد المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ/٨٥٧ م) والجنيد البغدادى

(ت ٢٩٨ هـ / ٩١١ م) لا تصل فى جملتها إلى السيرة الذاتية المؤثرة للغزالى « المنقذ من الضلال » . وهى السيرة التى وإن لم تحسب لدى المؤرخين بيان التصوف الإسلامى ، إلا أنها « التجربة الشخصية » التى تنفى نفياً قاطعاً علاقة هذا التصوف بالمسيحية . بل إن المستشرق الفرنسى الراحل لويس ماسنيون قد عثر على مخطوط نسبه للغزالى فى إحدى مكتبات استانبول يرد فيه على إنجيل يوحنا بعنوان « الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل » . فإذا أضفنا أحد النماذج الشهيرة للتصوف الإسلامى ، وهو الحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩ هـ / ٩٢٢ م) الذى صرح علنا من فرط إحساسه بالتوحد مع ذات الله أن « الله فى الجبة » ، فإننا نكون قد أحطنا بإطار عام للصوفية الإسلامية ، وهو إطار بعيد كل البعد عن الرهبنة المسيحية وغيرها .

وكان من الطبيعى أن يتولد عن التصوف الإسلامى اتجاهان : أحدهما عقلانى أقرب إلى « الفلسفة » والآخر شعبى ـ فيما يعرف بالطرق الصوفية ـ وهو أقرب ما يكون إلى « الوجد » . أما الاتجاه الأول ، فقد كان يرى فى العالم الحسى أو الواقعى مجرد مظهر خارجى لبلوغ الحقائق الروحية العليا ، بمجاهدة النفس ومحاولة الاتصال بذات الله أو الحلول الإلهى فى الإنسان . ومن هنا كان يدعى أنصار هذا الاتجاه بأهل « المعرفة » حيث يصبح « نور الله » فى السماوات والأرض هو الحقيقة الكلية والوحيدة ، وحيث يصبح الإنسان الكامل هو من تتجلى فيه ألوهية الكون . وقد كان السهروردى المقتول عام ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م هو راية هذا الاتجاه فى كتابيه « هياكل النور » و « حكمة الإشراق » .

أما الاتجاه الشعبى فى التصوف ، فهو مجموعة الممارسات اليومية التى بدأت فى صدر الإسلام بالاتجاه نحو الزهد الجماعى ، ثم تحولت مع الزمن إلى « الشكل » ، والطقوس التى تحاكى مجاهدة النفس وتتوهم الاتصال بذات الله ، دون أن ترتبط المحاكاة أو الوهم بمجاهدة باطنية أو اتصال نورانى .

فى جميع الأحوال كانت الفلسفة وعلم الكلام والتصوف تنويعات الخلق والإبداع للعقل الإسلامى وتجلياته التى « تميز » بها عن غيره من العقول والحضارات الأخرى . وكانت الحرية هى مصدر هذا التنوع فى الاجتهاد والتبلور .. خاصة حين كان يتوفر لهذا الاتجاه أو ذاك المذهب تكامل الخواص الإسلامية الأساسية : الحوار والتاريخ والعقلانية .

(٣)

انعكست هذه الحرية المبكرة للعقل الإسلامى الأول فى ثلاث نتائج بارزة :

* الأولى ، هى السماحة الدينية التى عرفتها الأقطار المفتوحة فى ظل « دولة » الإسلام . ولابد هنا من الاقرار سلفاً بأن « العلم » يكاد يكون فريضة إسلامية كما كان يقول المفكر المصرى الراحل عباس محمود العقاد . وهو اعتراف مسبق بأن المعرفة تظل ناقصة أبدا . والنص القرآنى بالغ الوضوح « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » و « يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات » و « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط » . ومن الأحاديث النبوية الشائعة قول الرسول « طلب العلم فريضة على كل مسلم » و « فضل العلم أحب إلىَّ من فضل العبادة » و « اطلب العلم من المهد إلى اللحد » و « اطلبوا العلم ولو فى الصين » والمقصود بالصين أى مكان بعيد . ويكفى أن أول سورة قرآنية تبدأ بالقول « اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذى علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم » . ومن هنا كان اسم كتاب الإسلام هو القرآن .

هذه الدعوة الملحاحة على العلم والتعلم لا يمكن أن تقترن بغير الحرية . فالمبدأ الأساسى فى الإسلام إذن « لا إكراه فى الدين » . لذلك دخل الإسلام فى محاورات بالغة الخصوبة مع أهل الأديان الأخرى . وكان الحرص على مقدسات هذه الأديان وحرية أهلها فى ممارسة شعائرهم

والجهر بها بل وحرية الدعوة إليها من المعاهدات الصريحة التى الزم بها الرسول من جاءوا بعده ، كالعهد الذى أرسله إلى رهبان دير سانت كاترين بطور سيناء « يعترف فيه بحق النصارى فى البقاء على دينهم والاستقلال بشؤونهم . وجاء فيه أنه لا يفرض على النصارى جزية غير عادلة ولا يخرج قس من كنيسة يخدم فيها ولا يكره نصرانى على تغيير دينه ولا يخرج راهب من صومعته ولا يمنع عن طريق حجه ، ولا تهدم كنيسة ليقام مسجد أو بيت للمسلمين مكانها . وللنصرانية المتزوجة من مسلم أن تبقى على دينها دون تعرض للاضطهاد . وإذا احتاج النصارى إلى العون فى إصلاح كنائسهم أو صوامعهم أو فى أى شأن من شؤونهم الدينية فيعاونهم المسلمون ولا يعد عملهم هذا مشاركة لهم فى النصرانية . واذا حارب المسلمون فريقاً من النصارى فلايتعرض النصارى الباقون بين القوتين المتقاتلتين للاضطهاد والمساءلة . ومن خالف هذا العهد من المسلمين عدّ خارجاً على الرسول »[٧] . ولا شك أن الكثيرين خرجوا على هذا العهد ، ولكن هذه قصة أخرى ، قصة التدهور الذى أصاب الدولة الإسلامية ذاتها . بعد أن تخلّت عن أسس حرية العقل الإسلامى : الحوار والتاريخ والعقلانية . وبعد أن أغلق باب الاجتهاد فى وجه الفلسفة وعلم الكلام والتصوف جميعاً .

ولذلك يقول موريس لومبار بلا تحفظ ان العرب فى فتوحاتهم « استقبلوا كمحررين »[٨] و «لقد استفادت الحضارة الإسلامية العربية بفضل الحرية الفكرية من عبقريات أمثال جيورجيس بن بختيشوع ويوحنا بن ماسويه وحنين بن اسحق ويوحنا البطريق وسهل بن سابور وابنه سابور وسلمويه بن بنان وجميعهم من النصارى ، وامثال نوبخت المنجم وولده أبو سهل وعلى بن العباس وهم من المجوس . والبتانى وثابت بن قرة وإبناه ابراهيم وسنان . وهم من صابئة حران[٩] . ومن المعروف أن بعضاً من كبار المسيحيين واليهود قد تبوأوا أعلى المناصب وارفع المسؤوليات فى ظل

الدولة الإسلامية . وقد أفاد هؤلاء فى عملية الترجمة وأمانة المال ومهارة الطب .

* والنتيجة الثانية ، هى الصراع الذى نشب بين تيارات الفكر الإسلامى وبعضها البعض ، أو بينها وبين السلطة . والأمثلة البارزة على ابعاد هذا الصراع فى علاقته بحرية العقل الإسلامى ، هى : المعتزلة كتيار فكرى ، وابن حنبل والحلاج والسهروردى كرموز صارعت من أجل ما تعتقد أنه الحق لدرجة الشهادة .

وتجمع أهم المؤلفات العربية الحديثة عن المعتزلة[١٠] على أن الأصول الخمسة : القول بالتوحيد والقول بالعدل والقول بالوعد والوعيد والقول بالمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، هى التى تكون جوهر الفكر العقلانى للمعتزلة . غير أن تفاصيل المنهج المعتزلى هى التى ادت إلى الصدام الحاد مع الاتجاهات السلفية ، كالقول بخلق القرآن ، وكالقول بإرادة الإنسان فى افعاله .

ومن المفارقات المأساوية أن ابن حنبل (ت ٨٥٦م) قد استشهد على أيدى الدولة المعتزلية ، لأنه ناضل بالفكر وحده واستقطب الناس من حوله ضد فكرة خلق القرآن . ولكن المأمون الذى ازدهرت فى ظله الثقافة الإسلامية ازدهاراً عظيماً ، وكان قد جاهر بأنه من أنصار المعتزلة ، هو نفسه الذى بدأت فى عهده محنة ابن حنبل ومن بعده تولاها المعتصم فمارس من أساليب القهر مع ابن حنبل وغيره من القائلين بقدم القرآن ما يثير الشبهة حول معنى الحرية الفكرية التى سرعان ما انتصرت بموكب شجاع من الشهداء . والمفارقة المأساوية هى أن دعاة حرية العقل ، يربحون قضيتهم وهم فى المعارضة ، فإذا استولوا على السلطة كان لهم موقف آخر ، بينما كان الشهيد فى مأساة ابن حنبل هو حرية الفكر ذاتها ، لأن الرجل لم يكن ـ رغم عظمته ـ من أنصار المعقول بل كان أحد كبار المغالين فى تقديس المنقول .

كذلك الأمر فى مأساة الحلاج والسهروردى ، فالتصوف الذى ناديا به لا يمكن على صعيد الفكر المجرد أن يكون خروجاً على الإسلام ، ولكن ترجمته الاجتماعية هى التى هزت بناء السلطة السياسية .. فالقول بأن الله ليس شخصاً خارجاً عنا ، بل هو قوة تشمل الكون ، وأنه يمكننا نحن بمجاهدة الشهوات أن نتصل بهذه القوة فتحلُّ فينا وتكشف لنا بذلك أسرار الكون ، لا يؤدى مطلقاً إلى تكفير الحلاج وقتله[11] . كذلك لا يمكن أن يكون القول بأن الله قادر على كل شىء ، حتى على خلق أنبياء جدد ، سبباً فى مأساة السهروردى وفى زمن الظاهر بن صلاح الدين[12] .

* ايا كان لهيب الصراع ، فقد كانت النتيجة الثالثة هى ذروة العطاء الحضارى ، العربى الإسلامى ، والدور التاريخى فى تشكيل النواة الأولى للنهضة الأوروبية التى تسلمت راية التقدم الإنسانى منذ ذلك الوقت .

ولست هنا فى سياق العطاء العربى الإسلامى فى ذروة ازدهاره إبان العصر الوسيط ، وقد فصله الأوروبيون أنفسهم تفصيلاً باهراً . ولكنى أود فقط الإشارة إلى عدة فصول كتبها الأساتذة الغربيون فى هذا الصدد :

أ ــ الفنون الزخرفية والتصوير ، شخصيتها ومجالها ، لريتشارد اتنجهاوزن (ص ٩٣ من تراث الإسلام ــ شاخت وبوزوث ــ القسم الثانى ــ الفصل السادس) ، وكذلك الفن الإسلامى وأثره على التصوير فى أوروبا للسير توماس ارنولد صاحب الكتاب الأول المعنون « تراث الإسلام » أيضاً ــ الترجمة العربية ص ٢٢٣ .

يتبين لنا من عرض الأستاذين الغربيين مدى ضلال تحريم التصوير فى الإسلام ، وأن القول بذلك أقرب إلى الشائعة منها حتى إلى الرأى فضلاً عن الحقيقة الموضوعية .

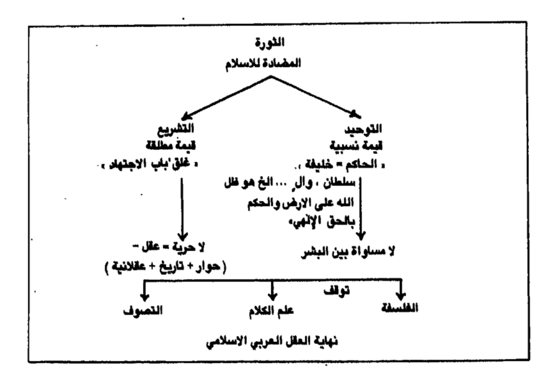
(ب) « العلوم والطب » للدكتور ماكس مايرهوف (تراث الإسلام لارنولد ص ٤٤٥) وكذلك « العلوم الطبيعية والطب » لمارتن بلستر (تراث

الإسلام ـ القسم الثالث ـ لشاخت ص ٧٩) . وفيه أيضاً يتبين مدى ضلال تحريم التشريح فى الإسلام ، وأن القول بذلك لا علاقة له بالعلم أو التاريخ .

(جـ) « الفكر السياسى عند المسلمين » للامبتون (ص ٣٣ من تراث الإسلام لشاخت ـ القسم الثالث) و « القانون والمجتمع » لدافيد دى سانتيللا (ص ٤٠٣ من تراث الإسلام لارنولد) . وفيهما تحديد واضح لتخوم « النظرية السياسية » فى الإسلام ، على نقيض القول الشائع بأن العقل الإسلامى أعطى كل شىء إلا التنظير السياسى .

على أية حال ، فقد كان أثر العرب والمسلمين حاسماً فى نشأة النهضة الاوروبية وتطورها فى مختلف مجالات العقل والتجربة / فى الآداب والفنون والعلوم الطبيعية والإنسانية ، على السواء .

ولكن الزمن الاجتماعى للمسلمين لم يحتفظ بتلك النواة العقلية المزدهرة فى العصر الوسيط ، حيث سرعان ما تخلف « الشرق » عن الركب



الحضارى ، حين انقلب سلم القيم وأصبح التشريع هو صاحب القيمة المطلقة ، والتوحيد هو القيمة النسبية ، أى منذ أغلق باب الاجتهاد وأضحى الخليفة هو ظل الله على الأرض . هنا فقدت الحضارة العربية الإسلامية جوهرها : الحوار والتاريخ والعقلانية ، وتوقفت الفلسفة وعلم الكلام والتصوف عن العطاء كما توقف الإنسان العربى والمسلم عن الأستمرار فى الكشف والإبداع ، ومن ثم بدأت مسيرة « حرية العقل الإسلامى » فى الانحدار نحو هاوية سحيقة من القهر والاضطهاد ، لا علاقة لهما بالينبوع الأول .

(٤)

بدأ تدهور الدولة الإسلامية المعبرة عن ذروة الحضارة العربية الإسلامية على مراحل : التفكك الداخلى ، بهيمنة الشرائح الاجتماعية المتميزة على السلطة ، الغزو الخارجى للإمبراطورية العثمانية تحت راية الإسلام ، الحروب الصليبية ، الاستعمار الغربى الحديث ، وأخيراً المشروع الصهيونى .

بهذا التدهور كاد « العقل الإسلامى » أن يتوقف عن الوجود . أقول « كاد » لأننى أضع فى الاعتبار المائتى السنة الأخيرة اللتين انقضتا بعدة ومضات من محاولات التجديد والانبعاث ، الخائبة غالباً .

أبرز معالم التدهور الذى أصاب العقل الإسلامى ، هو تخليه عن جوهر الحرية ، أى عن ذروة منجزات التراث العظيم للعصر الوسيط : الحوار والتاريخ والعقلانية ، فقد أحكم إغلاق باب الاجتهاد ، وشرعنا فى استئناف حروب وهمية نيابة عن الماضى وتخلينا عن حروب حقيقية يشنها الحاضر ويهيىء لها المستقبل . وعدنا إلى عبادة الأصنام البشرية وتراكمت امامنا وخلفنا وحوالينا مخلفات الانحطاط فى تقديس « الشكل » دون الجوهر ، وحين ضاع الاجتهاد الحقيقى انتشرت اجتهادات الخرافة والشعوذة والحركات السياسية المتطرفة باسم الدين .

ويبدو لى أحياناً أن أكثر « المتمسكين » بتراثنا ، هم أكثرهم تخلياً عنه ، برفضهم الحوار والتاريخ والعقلانية :

* الحوار مع الحضارة الإنسانية المعاصرة ، أينما كانت جغرافياً ومعرفياً فلقد حاور العقل الإسلامى الأول مختلف الحضارات الوطنية السابقة عليه والمواكبة له واللاحقة به .

وقد غاب عنا الإيمان فى عصور الانحطاط كما فى مراحل عصر النهضة الحديثة ، بأن الحضارة البشرية دورات جدلية لا تنتهى ، وأننا « حاضرون » بالتالى فى صلب الحضارة الحديثة المسماة خطأ بالحضارة الغربية ، ومن ثم فتفاعلنا معها لن يكون بأية حال « استيراداً » أجنبياً ، بل مشاركة بالأخذ كما سبقت لنا المشاركة يوماً طويلاً بالعطاء ..

ولكننا ، كما عاملنا أنفسنا تماماً بالاعتماد على « القشور » فى تراثنا القديم ، نعتمد أيضاً على « القشور » فى التراث الحضارى المعاصر .. فنقبل التكنولوجيا و« نستهلكها » ونرفض مجرد الحوار مع المعرفة ونتوقف من ثم عن « انتاجها » بالخلق والإبداع . أى أننا نعتذر عن المشاركة الفعلية فى بناء الحضارة ، باستبعاد احتمال تجدد عطائنا .

* التاريخ ليس هو الماضى ، بل هو حركة التاريخ ذاتها ، والتوقف عند الماضى وكأنه « قدس الأقداس » هو خروج على التاريخ ومن التاريخ ، لم يولد العقل الإسلامى الأول من فراغ ، بل من التاريخ ، لذلك شارك فى صنع التاريخ . أما الذين يحاولون الخروج على التاريخ ، فإنهم فى الحقيقة لا يستطيعون الخروج عليه ، ولكنهم يقدرون على عدم المشاركة فى صنعه .

لذلك فالعودة الحقيقية إلى الينبوع ، ليست بالعودة إلى مظاهر المجد التليد فى حضارتنا العظيمة ، بل بالعودة إلى أسباب عظمتها .. فالتاريخ لا يعود ، ولكنه يستعاد لاستخلاص قوانين حركته ، لدفعه - بالإرادة - إلى الأمام .

وقانون القوانين فى العقل الإسلامى هو القول بالتوحيد المطلق ونسبية التشريع ، وهو القانون الذى قلبته عصور التدهور رأساً على عقب . واذا كانت الترجمة الفلسفية للقانون هى أزلية العقل الكونى ونسبية التاريخ ، فقد كانت الترجمة الاجتماعية للقانون طيلة قرون الأزدهار ، هى الحرية . لذلك ، ليس غريباً أن تغيب الحرية فى مختلف مظاهرها ، ومن مختلف « الأنظمة » العربية والإسلامية حوالى ألف سنة ـ أيا كانت الأيديولوجيات الرسمية المعلنة ـ بغياب الفهم الفلسفى والترجمة الاجتماعية معاً ، لهذا القانون . ولذلك أيضاً ، فالمفارقة هى أن هذه الأنظمة التى تضع فى مقدمة دساتيرها ـ أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام ، ليست ـ من حيث الجوهر ـ دولا إسلامية .. بالمعنى « التاريخى » لقانون القوانين فى الإسلام .

* العقلانية هى الميزة الرئيسية التى تميز بها العقل الإسلامى عن بقية العقول الدينية فى الماضى .. وقد كانت « التجربة العلميه » هى أهم ما أعطاه العرب لأوروبا فى العصر الوسيط . أما فى العصور التالية ، ومع تخلى العرب والمسلمين عن خاصتىّ الحوار والتاريخ ، فقد كان تخليهم عن التفكير العقلانى طبيعياً . وقد لاحظنا أن المعتزلة أنفسهم ، حين أمسكوا بالسلطة لم يمتلكوا ناصية « العقل » فى التعامل مع خصومهم فى الرأى . بل لعلنا قد لا حظنا كذلك « اضطهاد » أصحاب الرأى المشترك لبعضهم البعض ، بفاعلية التكوين العشائرى وتسلسل مراكز النفوذ . وليس عسيراً أن نلاحظ إمتدادات هذين التيارين إلى يومنا ، بالإضافة إلى الامتداد الرئيسى الذى يجعل من « الرأى الآخر » جريمة لا تغتفر .

* * *

هذه هى العناصر الثلاثة الغائبة عن الحاضر العربى الإسلامى . بغير « حضورها الحى والفاعل ، ليس هناك عقل إسلامى حاكم فى المجتمع أو فى السلطة ، وليست هناك حرية لعقل غائب اساساً . لذلك ، فـان اى بعث إسلامى حقيقى لن يكون بغير استحضار هذا العقل ، واستعادة مقوماته الرئيسية .

الهوامش

(١) بالرغم من أن الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ شيخ الجامع الأزهر السابق يرى فى « أصول الفقه » اطاراً للعقلانية الاسلامية بكتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ـ القاهرة ١٩٤٤ » الا أنه يكتشف فى العلاقة المنهجية بين ابرازه المذهب الشافعى وعرضه لأبى حنيفة ما يتجاوز الاصول الفقهية إلى « المنطق » أما كتاب « الاسلام والعقل » للشيخ عبد الحليم شيخ الأزهر الراحل « الاسلام والعقل ـ القاهرة ١٩٦٦ » فانه على النقيض من هذه المحاولة العلمية ينزع إلى الحكم المسبق فى تصنيف العقلانيين ضمن خانة « الابليسيين » . ويكاد يكون كتاب الدكتور كريم عزقول « العقل فى الاسلام ـ بيروت ١٩٤٦ » هو أكثر المصادر شمولية واحاطة بالموقف العقلانى للاسلام وتطوره .

وهناك من حاول البحث عن العقل الاسلامى فى بعض رموزه الكبرى ، كمحمد عاطف البرقوقى فى كتابه « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ـ القاهرة ١٩٦٨ » وحسين القوتلى فى « العقل وفهم القرآن » من خلال عرضه لرسالتى الحارث بن أسد المحاسبى ، وجورج حورانى فى « العقلانية الاسلامية Isiamic Rationalism اكسفورد ١٩٧١ » عن القاضى عبدُ الجبار . وكذلك الدكتور على فهمى خشيم فى « النزعة العقلية فى تفكير المعتزلة ـ طرابلس ١٩٦٧ » وحسنى زينة فى « العقل عند المعتزلة ـ تصور العقل عند القاضى عبد الجبار ـ بيروت ١٩٧٨ » وغيرهم من الذين استرشدت بهم فى تصور معنى العقل الاسلامى فى القرآن والسنة واجتهادات الفلاسفة المتكلمين والمتصوفة .

(٢) يقول جورج شحاته قنواتى حرفياً « ... لكن أهم حادث فى تكوين الفكر الفلسفى الاسلامى كان دون شك لقاؤه بالفلسفة اليونانية » (ص ٢٢٠ من القسم الثانى من كتاب « تراث الاسلام » تصنيف شاخت وبوزورث وترجمة د . حسين مؤنس واحسان صدقى العمد ـ سلسلة « عالم المعرفة » الطبعة الأولى الكويت ـ نوفمبر ١٩٧٨ . والملاحظة تدور هنا حول عبارة « أهم حادث » وعبارة « دون شك » ، فالإطلاقية تنفى أن يكون القرآن ـ مثلاً ـ هو الأهم دون أى افتئات على بقية الروافد الأجنبية .

ويقول رينولد الن نيكلسون Prof R . A. Nicholson « ان الثورة السياسية التى نقلت مركز الخلافة الأموية من الشام إلى بغداد أدت بالاسلام إلى التماس المباشر بأفكار المدنيات التى نشأت قبيل الأسلام ، فاذا كان هذا تمخض بتغلب الفكر الاسلامى ، فالتاريخ يخبرنا بأن النصر فى تلك المعركة لم يكن تاماً أبداً ـ تراث الاسلام ـ باشراف سير توماس ارنولد ـ ترجمة جرجيس فتح الله ـ الطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٨ (ص ـ ٣٠٨) .

وليس المقصود هنا بعبارة « لم يكن تاماً أبداً » هو غلبة أو عدم غلبة الاسلام فى محاجاة العقائد الأخرى ، بل المقصود هو عدم تميز ولا تمايز العقل الاسلامى بعد « معاركه » الفكرية تلك .

(٣) يقول المفكر المصرى سلامة موسى تحت عنوان « العرب أصل النزعة العلمية » : كان من ميزات الثقافة العربية أنها « عنيت بعلوم الاغريق دون آدابهم ، فنقلها العرب وزادوا عليها ونقحوا فيها ... وهذه العلوم هى أصل النهضة الأوروبية » (ص ٧٩ من كتاب « ما هى النهضة » ، الطبعة الثانية ـ مكتبة المعارف ـ بيروت ١٩٦٢) ويزيد (ص ٨٤) أنه « عندما شرعت أوروبا فى درس الإغريق القدماء كانت الثقافة العربية قد وجهتها نحو درس العلوم التى رقى بها العرب إلى مستوى أعلى من مستواها السابق أيام الإغريق القدماء » . وكان يرد بذلك على دعاوى المستشرقين المشار

إليها فى السياق . راجع أيضاً الفريد غيوم Alfred Guillaum فصل « الفلسفة وعلم الكلام » من « تراث الاسلام » لتوماس أرنولد (ص ٣٥١) .

(٤) راجع فى ذلك ، جورج قنواتى فى المصدر المشار إليه سابقاً (ص ٢٠١)

(٥) المقدمة ــ ط ٣ بيروت ــ دار الكتاب اللبنانى ١٩٦٧ (ص ٨٣٧)

(٦) يقول نيكلسون فى المصدر المشار إليه سابقاً : « ... فالدلائل التى توفرت حتى الآن تدلنا على ان اصولها (أى الاتجاهات الصوفية الإسلامية) قد تأثرت بالزهد المسيحى والتصوف اليونانى » (ص ٣٠٩) .

(٧) محمد العزب موسى ـ حرية الفكر ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٩ ـ (ص ٩١) .

(٨) « الاسلام فى عظمته الأولى ـ من القرن الثامن حتى القرن الحادى عشر الميلادى ـ » ترجمة ياسين الحافظ ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧ ــ (ص ٧)

(٩) محمد العزب موسى ـ المصدر السابق ـ (ص ٩٣ و ١٩٤) .

(١٠) اختار منها هنا فى ما يخص الفكر المعتزلى عموماً كتاب زهدى جار الله « المعتزلة » ـ الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت ـ ط ثانية ١٩٧٤ وقد نشرت طبعته الأولى فى القاهرة عام ١٩٤٧ . اما ما يخص العقل والعقلانية ، فانى أحيل القارىء إلى كتاب الدكتور على فهمى خشيم « النزعة العقلية فى تفكير المعتزلة » وقد سبقت الاشارة إليه ، وكذلك كتاب « العقل عند المعتزلة » لحسنى زينة (دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٨) . أما قضية الحرية فقد خصص لها محمد عمارة أطروحة الدكتوراة بعنوان « المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية » ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٢ .

(١١) تبقى دراسة المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون حول الحلاج ، إلى اليوم ، هى الدراسة الأرفع شأناً فى التوثيق والتحليل معاً ، ويراجع نصها العربى فى كتاب د . عبد الرحمن بدوى « شخصيات قلقة فى الاسلام » ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٧٨ ـ الطبعة الثالثة (ص ٦١ ــ ٩١) .

(١٢) تبقى كذلك دراسة العالم الفرنسى هنرى قربان عن السهروردى فى كتاب « شخصيات قلقة » المذكور سابقاً (ص ٩٥ ـ ١٣٢) من أوفى الدراسات حول هذه الشخصية المأساوية الشبيهة بالأسطورة .

الفصل الثالث

مات عصر النهضة

ولا عزاء فى « التنوير »

مات عصر النهضة
ولا عزاء فى « التنوير »

(١)

من أخطر التحديات التى تواجه فكراً ما ، أن يضل نقطة الانطلاق أو زاوية النظر المطلوب تحديدها تحديداً موضوعياً دقيقاً فى إحدى مراحل التطور أو الانعطاف التاريخى .. ففقدان « الاتجاه » فى الأحوال العادية يؤدى إلى أخطـاء ، ولكن فقدانـه فى لحظات الحسم يؤدى إلى خطـايا . والخطأ يمكن تصحيحه ، أما الخطيئة فتحتاج إلى غفران . والمعنى هو أن التصحيح ممكن فى الفكر وحتى فى العلوم الطبيعية ، أما الغفران فهو إقرار بخطأ الأخطاء الذى يتعذر معه كل تصحيح .

لعلنى أريد من هذه المقدمة ، القول أن تحدياً خطيراً يواجه الفكـر العربى الحديث ، بتياراته الوطنية والديموقراطية عموماً .. وقـد أضيف التيارات السلفية أيضاً ، بالرغم مما قد يتراءى للبعض — على النقيض — من أن الاتجـاهـات المحـافظـة تعيش فى الـوقت الحـاضر « عصـرهـا الذهبى »[١] .

وليس هـذا صحيحاً عـلى الاطلاق . ليس صحيحـاً من ناحيـة أن « الأزمة » التى يواجهها الفكر الديموقراطى مثلاً ، هى تعاظم المد السلفى. وليس صحيحاً من ناحية أخرى أن «الإنفراج» الذى يحياه الفكر السلفى مصدره هذا المد المتعاظم نفسه .. لأن معيار أية أزمة أو انفراج ، فى مجال الفكر ، هو مدى قدرته على تفسير «الوضع البشرى» الجديد، فضلاً عن مدى قدرته على توجيه هـذا الوضـع نحو «أفق» يتسق ولا يتنـاقض مع مقتضيات التجديد .

* * *

ومن نافل القول أن الأيديولوجية اليومية الراقدة فى لاوعى الغالبية الساحقة من العرب هى «الإسلام» فى صوره الشعبية البسيطة والبعيدة عن كل تعقيد فقهى مارسته «المذاهب» و«العلماء» على مر العصور . وليس فى ذلك أى وجه «اختلاف» عن الوضع فى الغرب ، فـالشعوب الأوروبيـة والأميركية «مؤمنة» هى الأخرى، على طريقتها، وعلى نحو بعيد كل البعد عن تعقيدات الأساقفة وعلماء اللاهوت .

فالايمان الغيبى البسيط إذن هو «الأيديولوجية الشعبية» فى كل زمان وفى كل مكان على الكرة الأرضية . وكما ان النشأة الأولى لكل فكرة دينية كانت «ثورة» على نحو ما، كذلك عرفت المسيرة الدينيـة لمختلف الشعوب مـراحل من الانتكـاس والازدهار، اكتسبتهـا مما هـو أعمق من القشرة الخارجية للطقوس والعبادات. ثورة الزنج الإسلامية تقترب فى الكثير من ثورة سبارتاكوس المسيحية. إنهيار الخلافة العثمانية يقترب فى الكثير من انهيار الامبراطورية الرومانيـة . الإصلاح الـدينى على أيـدى الكواكبى ومحمد عبده يشبه فى الكثير الإصلاح الدينى على أيدى لـوثر وكـالفن . الغطاء الطائفى لحرب لبنان لا يقل شراسـة عن الغطاء الطـائفى لحرب أيرلندا . وهكذا.. فالإيمان ليس امتيازاً عربياً، والإسلام ليس احتكاراً لله . وليس من فرق جوهرى بين ملايين المؤمنين فى جنوب أفريقيا أو فى التبت أو

فى السويد أو فى الولايات المتحدة . وليس من العدل الأخلاقى أو الموضوعية العلميـة تفسير التقـدم الغربى فى ضـوء المسيحية والتخلف العـربى أو الشرقى فى ضوء الإسـلام أو البوذيـة . وليس من العدل الأخـلاقى أو الموضوعية تفسير إحدى الانتفاضات أو الارتدادات على السواء ، بوحى «الأيديولوجية الشعبية» الراقدة فى لاوعى الملايين من المؤمنين لأن النفوذ الواسع والمؤثر لهذه الأيديولوجية يقتصر على عمق أعماق الضمير الفردى من جهة ، وعلى الشكل الخارجى للطقوس والعبادات من جهة ثانية .

أما التطور الاجتماعى الشامل، حتى للمؤسسة الدينية، فإنه يتأثر بمصادر أخرى لمعطيات التغيير . فالبوذية لم تمنع قيام وترسـخ النظام الديمقراطى الليبرالى فى الهند ، وهذا النظام بدوره لم يمنع نصف مليار من البشر من الإيمان والسلوك وفق طقوس الدين البوذى ، ولم يمنع ـــ وهذا هو الأهم ـــ تراكم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التى تهدد الهند منذ زمن . والكونفشيوسية لم تمنع قيام وترسخ الثورة الاشتراكية فى الصين ، ولم تمنع انسلاخ تايوان ـــ تشان كاى تشيك . والنظام الاشتراكى هناك لم يمنع مليارا من البشر أن يؤمنوا بكونفوشيوس وماوتسى تونج معاً ، لم يمنع الانكفاء على الذات وراء سور الصين العظيم ، ولا الانفتاح عـلى الغرب لدرجة شن الحرب على فيتنام الاشتراكية .

لم يمنع الدين، أيا كان، من افريقيا إلى أسيا إلى اميركا اللاتينية، أن تتحرر انجولا وأن تتوحد فيتنام وأن تتقدم كوبا. ولم يمنع النقيض أيضاً، أن تشتعل حرب لبنان وحرب العراق وإيران، وأن تبحر شيلى فى نهر من الدماء .

كان الإسلام رايـة استقلال بـاكستان عن الهنـد ، ولكنه لم يمنـع انفصال بنغلاديش. والمسيحيـة فى الغرب الصنـاعى ـــ ورغم الأحزاب الديمقراطية «المسيحية» فى السلطـة أو فى المعارضـة ـــ لم تمنع تطـور الرأسمالية لدرجة الغزو الخارجى ، ولم تمنع العلمنة ، ولم تمنع الالتفاف

الجماهيرى حول بعض الأحزاب الشيوعية .

فالدين . كأيديولوجية شعبية مسيطرة على «لا وعى» مليارات البشر ، لم يعد فى عصرنا ـــ كما كان الحال فى العصور الأولى أو الوسطى ـــ قوة «مادية» حاسمة التـأثير عـلى التطور الاجتمـاعى، كما لم يعـد «أفيونـا للشعوب».

هل هو «قوة محايدة» إذن ؟

كلا ، ولكنه ليس « قوة معيارية » ، تفسِّر ، فضلاً عن أن تغير . إنه قوة منحازة ، وفقاً لموازين القوى الأخرى ، وليست عاملاً حاسمـاً ولا « قوة مكتفية بذاتها » . فالإسلام يدعم رؤية ونظاماً فى ليبيا ، ويدعم رؤية ونظاماً مغايرا فى السعودية . يدعم موقفاً وسلطة فى السودان يختلفان جذرياً عن الموقف والسلطة فى المغرب . وهكذا ، لا لأن هنـاك إسلامـاً سنياً وآخـر شيعياً ، أو أن هناك إسلاماً مصرياً وآخر سعودياً ـــ رغم أن هذا العنصر وارد منهجياً للمناقشة ـ بل لأن الإسلام أو الدين عموماً ، ليس هو القيمة المعيارية ولا هو برنامج التغيير .

وهنا يكمن بالضبط « مأزق » الإتجاهات الإسلامية فى الفكر العربى الحديث ، سواء أكانت فى السلطة أو خارجها ، وسواء أكانت « ثـورة » أو « ثـورة مضادة » . ولعلـه قد أتيـح للبعض أن يقرأ وثـائق « التكفير والهجـرة أو « الجهاد » المصـرية ، وأن يتـابـع بيـانـات « الإخـوان » المسلمين » حيث تخلو هذه الوثائق وتلك البيانات من أية برامج اجتماعية أو وطنية للتخطيط أو التنمية . ومن يقرأ كتابات آية الله الخمينى ، فلعله من اليسير أن يلاحظ شبحاً باهتاً ومفقراً لـلأفكار الـوطنية الملتبسة فى الاربعينيات المصرية .

وهذا هو المأزق ، فالجماهير بعد انفعالها اللاشعورى المتدفق بالشعار اللامع « القرآن دستورنا » تطلب فور اليقظة برنامج العمل . فإذا كانت الترجمة الفعلية للشعار هى سيطرة البازار أو رجال الدين على الحكم فى

إيران ، أو سيطرة العسكر تاريا فى باكستان ، أو سيطرة الإقطاع البترولى هنا وهناك .. فإن الإسلام حينذاك يكون بريئاً حقاً ، ولكن « الدعوة الدينية » لا تكون كذلك . ويصبح مئات الملايين من « المسلمين » بحاجة إلى ترجمة أخرى ؛ لا تصطدم بلا وعيهم الراسب منذ مئات السنين ــ أى الأيديولوجية الشعبية البسيطة ــ ولكنها تملك القدرة على التفسير فضلاً عن التغيير . لذلك لم تكن هذه الترجمة قط للقرآن أو الإسلام أو الدين عموماً ، بل ترجمة حية للواقع الأجتماعى الشامل ، بما فيه القوى الدينية الكامنة الميسورة « الانحياز » وفقاً لمعادلات الصراع وموازين التطور .

وقد يبدو هذا الكلام ، على صعيد المنهج ، كما لو كان إنكاراً « للتاريخ » أو « الخصوصية » . ولكن الحقيقة غير ذلك ، وإن احتاجت إلى تفصيل .. فالتاريخ ليس هو البناء الفوقى للمجتمعات فقط ، والأيديولوجيات الدينية ليست وحدها نسيج البنى الفوقية . التاريخ ليس هو الماضى فقط ، والأيديولوجيات الدينية ليست وحدها نسيج التراث . كذلك الأمر فى الخصوصية الوطنية والقومية والحضارية ، وليست هذه مترادفات بل دوائر ومستويات . التاريخ فى مجال العام والخصوصية فى مجالها النوعى ، هما علاقات الإنتاج وقيمه وأنماطه من ناحية ، وتطور هذه العلاقات والقيم والأنماط من ناحية أخرى ، فهما « سياق » من الثوابت والمتغيرات ، وليس قضاء وقدراً ميتافيزيقياً معلقاً خارج جاذبية الأرض والبشر .

ولاشك أنه من الثوابت أن الإسلام هو الأيديولوجية الشعبية لمئات الملايين فى الشرق ، وأن المسيحية هى الأيديولوجية الشعبية لمئات الملايين فى الغرب ، ولا شك أيضاً أنه من الثوابت أن الإسلام فى مقولاته المجردة عن التاريخ الاجتماعى ، أكثر « عقلانية » من المسيحية فى مقولاتها المجردة . ولاشك أخيراً إنه من الثوابت أن الإسلام جاء نظاماً فكرياً لدولة ، بينما خلت المسيحية من التشريع .

ولكن « الثابت المجرد » شيء والتاريخ الاجتماعي شيء آخر . فالنص الإسلامي المجرد يخلو من « المؤسسة » والوساطة الكهنوتية بين الإنسان والله . ولكن التاريخ الاجتماعي للمسلمين عرَّف « الخلافة » التي لا تقل مؤسسية عن البابوية . والمسيح يعرِّف الكنيسة بأنها « جماعة المؤمنين » ، ولكن التاريخ الاجتماعي للمسيحيين عرَّف الكنيسة كبناء من حجر وسلطة اقتصادية - سياسية تجمع بين الدين والدنيا ، تقيم محاكم التفتيش وتمنح صكوك الغفران . والنص الإسلامي يدعو لحرية الفكر واحترام العقل وفتح باب الاجتهاد والحوار بين الحضارات ، ولكن التاريخ الاجتماعي للمسلمين عرف المذابح التي احترقت في أتونها الأفكار والرجال والحضارات . والنص الإسلامي يدعو للعدل الاجتماعي ، أما التاريخ الاجتماعي للمسلمين فقد عرف أبشع أنظمة الظلم وأفظع تشريعات القهر والعبودية والاستغلال . النص الإسلامي لا يعترف « برجل دين » فالمؤمنون سواء ، ولكن التاريخ الاجتماعي للمسلمين يعترف حتى يومنا برجال الدين .

ولا عبرة في هذا الصدد بالقول أن التناقض بين النص والفعل مصدره البشر لا النص ، وأن المطلوب هو « العودة إلى النص » أو الأصل أو الينبوع ، لأن هذه العودة لا تتم بغير البشر ، ولأنه لا يمكن إلغاء « التاريخ الاجتماعي » لإحدى العقائد ، بمجرد الأماني .

لذلك كان هناك « مأزق موضوعي » أمام أية دعوة سلفية أو وطنية أو ثورية ، تتخذ من « الأيديولوجية الشعبية الغالبة على اللاوعي الجماهيري » برنامجاً لعملها .. لأنها ، ببساطة ، مجرد شعار ، لا يمتلك القدرة الذاتية على التحول إلى برنامج سواء على الصعيد النظري — أي القيمة المعيارية — أو على الصعيد التطبيقي ، أي أدوات التغيير .

وإذا كان المأزق يمضي بالسلفيين إلى نهاية الطريق المسدود ، فإنه بالنسبة للوطنيين والثوريين ينبغي الحذر أصلاً من بداية هذا الطريق .

أقول ذلك وفي خاطري بعض الأخطاء الفادحة التي انزلق إليها الفكر

الوطنى والثورى العربى طيلة النصف القرن الأخير ، أشير إليها هنا بإيجاز شديد :

● أول هذه الأخطاء هو تركيز الاهتمام على قضية الدين ، لا بصفته « الأيديولوجية الشعبية الغالبة على اللاوعى الجماهيرى » بل كمسألة نظرية مجردة بدت معها الأمور — وروجت لذلك بطبيعة الحال أجهزة الاستعمار وأنظمة الاستغلال — كما لو أن الماركسية أو الاشتراكية أو حتى العلمنة ، ترادف الإلحاد . وبدلاً من « نقد الشقاء على الأرض » تركز الاهتمام على « نقد الغيبيات فى السماء » .

كان الفكر الوطنى والثورى ، بذلك ، يتجاهل الخصوصية الاجتماعية ـ الثقافية لبلادنا فعلاً .. بمعنى أنه تجاهل الأبعاد الشاملة للتخلف الذى أصاب فى جانبه العميق البنية البرجوازية الناشئة ذاتها والتى اختلفت كيفياً عن البنى الراسمالية فى الغرب . كما أصاب الوجه المباشر للمجتمع حيث النسب المروعة للأمية الأبجدية .

لقد كان الفكر البرجوازى الغربى هو الأب والأم الشرعيين للمادية المبتذلة ـ أو الإلحاد بمعناه الدارج — تبريراً للفتوحات العلمية والكشوف الفلكية والتطبيقات الصناعية للتكنولوجيا الوليدة . بينما يخلو كتاب « رأس المال » لماركس من أية عبارة ، ولو هامشية ، حول الموضوع .. لأن قوى الإنتاج ، علاقاته ووسائله ، هى محور اهتمامه الرئيسى ، وليس « نقد السماء » .

ولاشك فى أن أبواق الاستعمار والرجعية العربية قد ضخمت من هذا « الخطأ » وحرفته وشوهت أصحابه ، فاستثارت « الأيديولوجية الشعبية » المسيطرة على « اللاوعى » من مكامنها الخفية . ولكن الخسارة لم تكن هنا فقط ، بل كانت فى أن الاهتمام « بنقد السماء » كان على حساب نقد الأرض ، فلم يظهر إلى الآن « رأس المال » العربى أو حتى القطرى . كان لينين ماركسياً عظيماً لأنه كان وطنياً عظيماً ، فهو صاحب « تطور

الرأسمالية فى روسيا » و« الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية » أولاً ، أى انه اكتشف قوانين تطور العصر والوطن أكثر مما ركز اهتمامه فى « الدفاتر الفلسفية » و« المادية والنقد التجريبى » على المشكلات الأخرى التى واجه فيها « المثقفين » وتهويناتهم الفلسفية .

* * *

● ثانى الأخطاء هو رد الفعل المذعور من المد السلفى المتعاظم ، وتحويل « رد الفعل » إلى نظرية ملفقة ، تتعسف مع التاريخ وتساوم الواقع الحى .. فقد اتجه الفكر الوطنى والثورى العربى فى بعض اجتهاداته نحو « التوبة » عن مرحلة الفجاجة الأولى ، بأن راح بعض أعلامه ، فجأة ، يبرهنون على ما يلى :

١ ــ ان آباء الفكر الإسلامى الاولين ، كآباء الإصلاح الدينى المحدثين ، هم جميعاً اشتراكيون . وقد انطلق هذا المنهج أساساً من مصر : احمد عباس صالح فى « اليمين واليسار فى الإسلام » ورفعت السعيد فى « تاريخ الفكر الاشتراكى فى مصر » ومحمد عمارة فى « مسلمون ثوار » وكل مقدماته لفكر النهضة .

٢ ــ أن الإسلام فى ذاته ليس رجعياً ، بل هناك تفسيرات رجعية للاسلام تقتضى مقاومتها بتفسيرات تقدمية تجعل منه سلاحاً أيديولوجياً حاسماً فى قضية الثورة .

٣ ــ ان للإسلام وجهاً مطلقاً وآخر نسبياً . والوجه المطلق هو مجموعة القيم العامة التى يدعو إليها ، وهى صالحة التطبيق فى كل زمان ومكان .

كان واضحاً من هذه « الاجتهادات » أنها مجرد رد فعل لتعاظم المد السلفى ، فهى مبارزة تتم اولاً على أرض السلف ، وبأسلحته أحياناً .

ولابد هنا من التفرقة بحسم بين هذا التيار التوفيقى الجديد والاتجاه التوفيقى لعصر النهضة من ناحية ، والاتجاه المعاصر لدراسة التراث من

ناحية أخرى . فالمشايخ : رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده حتى طه حسين وعلى عبد الرازق وأمين الخولى وخالد محمد خالد كانوا يوفقون بين الإسلام والعصر فى أزمنتهم البعيدة نسبياً ، وإنطلاقاً من مواقعهم الفكرية فى الدائرة الدينية ذاتها . وقد كانت جهودهم إنجازاً هاماً فى ذلك الوقت ومن تلك المواقع وفى إطار « الاصلاح الدينى » . أما الكتاب « الماركسيون » أو « الاشتراكيون » أو « اليساريون » الجدد ، فلم يكن مطروحاً عليهم فى أى وقت أن يكونوا امتداداً لتيار الإصلاح الدينى . بل لعل المطلوب هو العكس تماماً : تجاوز عصر النهضة إلى عصر « الثورة الثقافية » ولا أقول عصر التنوير .. فالإصلاح الدينى اختصاص وله رجاله البارزون ، كمحمد أحمد خلف الله وحسن صعب والراحل محمد النويهى وحسن حنفى ، وغيرهم . والقضية هنا ليست تطفلاً على اختصاص ، بقدر ما هى تكرار لا يكتسب مصداقية من الجماهير لفكر النهضة الذى لم يجرؤ أعلامه العظماء على فرض مصطلحات تزور السياق . وفى جميع الأحوال كان الأمر طبيعياً على الصعيد التاريخى ــ الاجتماعى ، أن يكون « التوفيق بين الإسلام والعصر » هو راية الجيل الأول للفكر العربى الحديث . أما بعد قرن ونصف ، فلم يعد ممكناً اختزال الإشكالية الحضارية العربية فى هذه المواجهة المبسطة تبسيطاً مبتذلاً ، وأحياناً إنتهازياً ، بالمعنى الفكرى والسياسى لهذه الأوصاف .

كذلك يختلف أمر هذا القطاع من المثقفين التقدميين المهتمين باشتراكية أبى ذر وعمر بن عبد العزيز وجمال الدين الأفغانى ، عن قطاع آخر اهتم بدراسة القوانين الداخلية للتراث الإسلامى بهدف اكتشافه لا بقصد التوفيق بينه وبين أى فكر آخر ، كما نلاحظ فى أعمال محمود العالم ومحمود اسماعيل وهادى العلوى وأحمد علبى والطيب تيزينى وحسين مروة ومحمد عيتانى . أعمال هؤلاء بدرجات متفاوتة وأحياناً بمناهج مختلفة ، تدرس السياق التاريخى الاجتماعى للحضارة العربية

الإسلامية . وهو أمر مختلف كل الأختلاف عن محاولة تصنيف بعض رموز هذه الحضارة داخل مصطلح لم تعرفه ، بالعسف المذهبى أو الإسقاط الأيديولوجى . كما أنه أمر مختلف عن محاولة استدراجها لتحمل مشاكل عصرنا .

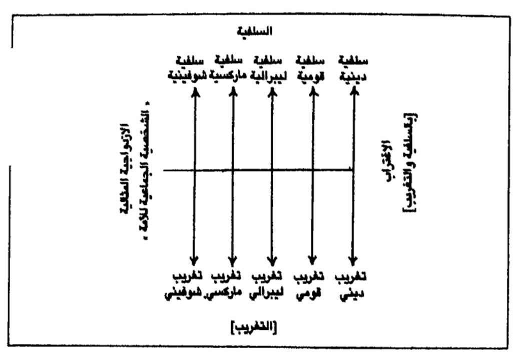
يبقى أن للعدل الاجتماعى والحرية « دعوات » وبذوراً فى كل أيديولوجية دينية ، ولكن هذا شىء والاشتراكية او الديمقراطية شىء آخر . ويبقى أن الدين فى ذاته ليس رجعياً حقاً ، ولكن تجاهل التاريخ الاجتماعى لأية أيديولوجية يصدر بالضرورة عن فكر رجعى حتى ولو ترصع نسيجه « بلآلىء ماركسية » . ويبقى أن اى تفسير تقدمى للدين لا يدفع « الأيديولوجية الشعبية الراسخة » للانحياز إلى التقدم ، ولكن البرنامج الوطنى التقدمى هو الذى يجذب « المؤمنين » إلى تأييده . ويبقى أن « القيم المطلقة » فى كل الأديان والعقائد والأيديولوجيات واحدة ، ولكن « التعميمات » الشعارية أو الإنشائية لا تصلح فى اى وقت بديلاً لنظرية التغيير وبرامجها المحددة .

* * *

● ثالث الاخطاء هو أن اقتران الحركة الشعبية فى إيران بالإسلام دفع البعض ـ خاصة فى لبنان ـ إلى مراجعة جذرية لعقائدهم السياسية ، ودعوة الآخرين إلى هذه المراجعة الجذرية نفسها ، لأن الماركسية بدت لهم قاصرة عن التفسير فضلاً عن التغيير . والحقيقة أن الشيوعيين من الاتحاد السوفياتى إلى حزب تودة إلى اقصى بلد فى العالم قد أيدوا ويؤيدون إطاحة الجماهير الإيرانية بأخطر قلعة محصنة فى هذه البقعة الحساسة . ولكن تأييد الحركة الجماهيرية الإيرانية شىء والنظام البديل شىء آخر . وقيام هذا النظام شىء ، وتصدير « ثورته » شىء آخر . ولعله من الطريف المأساوى فى وقت واحد ، أن بعض الفصائل الفكرية العربية البالغة الحماس لتعميم « الخمينية » هى ذاتها التى كانت تأخذ على الماركسية

والماركسيين تعميم « النموذج الواحد »

غير أن الأهم ، هو أن الأمر بدا لهؤلاء ـ خاصة فى شهور الانفعال الأولى ـ كما لو أن إيران قامت بالثورة نيابة أو تعويضاً عن عدم قيامها فى بلاد العرب . كذلك فالملاحظ أن أكثرية المتحمسين لما يسمونه بـ «إسلامية» التجربة الإيرانية و« حتمية » تعميمها هم من أبناء الأقليات الطائفية الذين عاشوا حرب لبنان . وقد كان الامتداد المنطقى لتفكيرهم ، هو إعادة تقييم فكر النهضة العربية الحديثة فى ضوء جديد ـ قديم ، هو الافتراض بأن ألمع رموز هذه النهضة كانوا عملاء للغرب .



سوف يصل هؤلاء فى يوم قريب إلى النتيجة المنطقية التالية : إن القومية العربية مؤامرة استعمارية ، وأن الإمبراطورية العثمانية كانت أزهى العصور . ولن يفاجأوا بأن أصحاب هاتين الجملتين هم « الإخوان المسلمون » . وسيتحول بطرس البستانى ورفاعة الطهطاوى وعبد الرحمن الكواكبى وخير الدين التونسى إلى « خونة مارقين » ويصبح جمال الدين « الرومى أو الأفغانى أو الإيرانى) ورشيد رضا هما رواد « الجامعة الإسلامية » من جديد .

وكأننا نعود إلى الوراء قرناً كاملاً من الزمان[٢] .

(٢)

ربما يسجل التاريخ بعد زمن طويل أن سنوات السبعينيات وما بعدها فى حياة العرب المعاصرين ، كانت أكثر سنواتهم خطورة فى العصر الحديث ، حتى أنها قد لا تقارن بغير مرحلة الانهيار العظيم للدولة العربية الإسلامية الأولى .

وتقول لنا أخبار الأولين أن هناك عناصر ثابتة قد شاركت فى بناء ازهى عصور الحضارة العربية فى صدر الإسلام ، وأنها حين غابت بدأت مراحل التحلل والانحدار السحيق . وتقول لنا أحداث المعاصرين أن هناك عناصر ثابتة قد شاركت فى بناء عصر النهضة العربية الحديثة منذ أكثر من قرن ونصف ، وأنها حين غابت بدأت هذه المرحلة السوداء الخطيرة التى عشناها فى السبعينيات من هذا القرن .

ولعلنا نصاب بالهلع إذا تذكرنا أن المسافة الزمنية التى تفصل بين نهاية ازدهار الحضارة العربية الإسلامية الأولى وبداية النهضة الحديثة فى القرن الماضى تبلغ حوالى الف سنة ، بما يثير سؤالاً مروعاً هو ما إذا كنا قد دخلنا بالفعل مرحلة انحطاط جديدة ستدوم الف سنة أخرى . ولكن الجواب الأكثر ترويعاً هو أنه إذا كان ممكنا لأسلافنا أن يناموا كأهل الكهف عشرة قرون ، فإن العصر الجديد يخلو من الكهف ويستحيل فيه النوم الحضارى الطويل ، بل هو يضعنا فى مفترق طرق حاسم لا رجعة فيه : فإما التقدم وإما الانقراض ، ولا طريق ثالثاً أو وسطاً بينهما .

* * *

والآن ، هل من علاقة بين النهضة والسقوط فى زماننا القديم ، والنهضة والسقوط فى زماننا الراهن ؟

إن العناصر الثابتة فى بناء المجد الحضارى العربى الأول ، يمكن تلمسها بشكل عام فى النقاط العامة التالية :

١ ــ كان الإسلام هو الأداة التوحيدية الأولى للعرب ، فهو العنصر الفكرى الحاسم فى تكوين أمتهم حينذاك . وبعد أن كان سكان المنطقة التى ندعوها الآن بالوطن العربى قبائل وعشائر بدأت مرحلة الانصهار القومى فى دولة واحدة .

٢ ــ قامت هذه الدولة من أعراق مختلفة وعناصر متباينة ، بحيث أصبحت النشأة التاريخية للأمة العربية الوليدة ، نشأة حضارية لا نشأة عنصرية . وقد ترتب على ذلك أن « التنوع فى إطار الوحدة » هو المدخل الصحيح والوحيد للانتماء إلى الأمة الجديدة .

٣ ــ ما كان يمكن لمثل هذه الأمة المتعددة الينابيع الحضارية إلا أن تنهج فى اقامة مؤسساتها نهجاً ديمقراطياً .. فالأصول المختلفة لا تتفاعل ولا تنصهر فى بوتقة الوحدة القومية إلا فى إطار الندية والتكافؤ، فى الحوار وفرص الحياة . هكذا كانت الشورى هى الصيغة الحضارية المبكرة ، لما نسميه الآن بالديمقراطية . وهى ليست إيماناً تجريدياً بمبدأ الحرية ، وإنما هى اعتراف مسبق بتعدد الاجتهادات والأصول والمصالح ايضاً .

٤ ــ كان العدل الاجتماعى . بمعناه العميق والشامل ، هو الترجمة الواقعية ـ فى موازين الإنتاج والإستهلاك ـ لمبدأ الحرية .. فهى ليست حرية سياسية أو فكرية فقط ، بل هى حريات إقتصادية واجتماعية فى الأساس وقد انعكست فى البنى الفوقية للمجتمع العربى الإسلامى على هيئة تشريعات وتفسيرات للتشريع .

٥ ــ أدى الانصهار القومى والتدريجى برفقة الثورة الاجتماعية والحريات إلى تغييرات جذرية فى علاقات الإنتاج وقيمه ووسائله ، بحيث بات الطريق مفتوحاً أمام الإبداعات الفلسفية والمنجزات العلمية جنباً إلى جنب ، فتطورت الحضارة العربية الإسلامية فى زمن قياسى بحيث تفوقت

على الحضارات المعاصرة لها ، وكانت النور شبه الوحيد فى ظلمات العصور الوسطى . واضحت دعامة أساسية فى تكوين النهضة الأوروبية التى تسلمت عجلة القيادة الحضارية فور الإنحلال الذى أصاب الدولة الإسلامية .

٦ ــ كان الحوار المفتوح بين الإسلام والحضارات الأخرى ، السابقة عليه والتالية له واللاحقة به ، حواراً حراً وشاملاً دون أية محرمات أو تحريمات ... حتى بالنسبة للحضارات الوثنية كاليونان وفارس والهند ويعد العرب والمسلمون لدى مؤرخى الغرب هم نقلة الحضارة اليونانية إلى أوروبا .

* * *

حين تخلى العرب والمسلمون عن تلك المقومات ، فقد تخلوا فى حقيقة الأمر عن جوهر الإسلام فى ينبوعه الأول : أى عن الوحدة والثورة الاجتماعية والديمقراطية ، ومن ثم كفوا عن العطاء الحضارى لأنفسهم وللعالم . ولكن هذا التخلى لم يكن اختياراً ذاتياً مطلقاً ، بل كان تطوراً موضوعياً ، فلنتلمس مقوماته فى النقاط التالية :

١ ــ هيمنة الشرائح الاجتماعية الأكثر محافظة على مقاليد السلطة ، بإيقاف مجرى التغييرات الاجتماعية التى أدت اليها تفاعلات المنجزات العلمية مع وسائل الإنتاج .. الأمر الذى أدى إلى اختلالات عميقة فى علاقات الإنتاج وبناه الاجتماعية . لقد تصور البعض حينذاك أن الثورة الإجتماعية التى جاء بها الاسلام تتوقف عند أعتاب المرحلة التى عاشها الرسول . وهى المرحلة التى أعلت شأن الفقراء والمسحوقين . ولكن التغيير الثورى ليس تغييراً مرحلياً ، فالجمود على المصالح والامتيازات التى تكونت ، يتوقف بالثورة عن أن تكون ثورة .

لذلك حين هيمنت هذه الفئات على مقاليد الحكم راحت تبرر مصالحها

وتنظّر لامتيازاتها بما يجعل من تراثها الفقهى ثورة مضادة للإسلام .

٢ ــ كان من نتيجة ذلك ، أن التشريعات الجديدة قد حفلت بمجموعة هائلة من المنوعات والمحرمات التى كان من شأنها إيقاف التقدم العلمى والإبداع الفلسفى معاً ، مما جعل التاريخ الاجتماعى للمسلمين حافلاً بمواكب جليلة من الشهداء . ولكن الأخطر هو توقف وسائل الإنتاج عن مسايرة التقدم ، وتخلفها بالتالى عن التطور الذى كان قد بدأ فى أمكنة أخرى من العالم بفضل عطاء الحضارة الإسلامية ذاتها . وهو التطور الذى عبرت عنه عسكرياً هزيمة العرب فى الأندلس ... فلم تكن الهزيمة أكثر من تعبير قاس عن التخلف الذى بدأ رحلته الطويلة لألف سنة . لم تكن هزيمة السلاح أو الرجال ، بل هزيمة البنى الاجتماعية الرافضة للتغيير والمتناقضة مع مقومات التغيير : فكريا بإغلاق باب الاجتهاد وسياسياً بالحفاظ على امتيازات تتناقض مع مسيرة العجلة التاريخية للتطور .

لم يكن غياب الشورى ، أساساً ، غياباً لتشريعات أو نصوص تنادى بالحرية ، بل كان غياباً لقوى الإنتاج الجديدة عن مسرح الفعل الاجتماعى ، وبالتالى عن المشاركة فى صنع القرار السياسى ومراقبة تنفيذه . وحين وقع الانفصال بين جماهير الشعب العربى المسلم والسلطة وقع الانفصال الحضارى بين المسلمين والنهضة .

٣ ــ ثم وقعت الردة الأكثر خطراً ، فحين لا يجتمع الشعب المتنوع الأصول والينابيع حول القاسم المشترك الأعظم لوحدته القومية ــ الحرية والعدل ــ يبدأ فى التشرذم والعودة السريعة إلى التكوينات القبلية والعشائرية والعرقية والطائفية والمذهبية . وهى المقدمة الأولى لمداخلات الأجنبى لدرجة الغزو . وحين يتم الغزو من الخارج ، فإن البند الأول فى جدول أعماله هو تكريس التجزئة وتجسيد الفوارق الأولى كأنها الجوهر ليهيمن على مقادير الجميع . أما البند الثانى فهو قهر الحريات واحتضان أصحاب الامتيازات ليصبحوا مندوبين سامين له فى اضطهاد الشعب ككل

وجمع الجباية من المسحوقين .

وتحت رايات متناقضة ، كراية الإسلام التى حملتها السلطنة العثمانية ، وراية الصليب التى حملتها الحروب المسيحية للشرق ، تمّ تفتيت الدولة العربية الإسلامية إلى دويلات ، وترسيخ حدود مفتعلة بين أبناء الأمة الواحدة .

ولعلنا نتفق أنه فى ظل الإمبراطورية العثمانية بدأت مسيرة الانحطاط الطويلة الأمد للمسلمين بشكل عام ، والعرب على نحو خاص .. حيث كِدنا نفقد هويتنا القومية ، كما فقدنا الثورة الاجتماعية ومقومات التقدم التى منحناها للعالم وتخلفنا نحن .

* * *

هل من أوجه للشبه إذن ، يمكن أن تقوم بين النهضة والسقوط فى الزمن القديم ، والنهضة والسقوط فى زماننا العربى الراهن ؟

والجواب هو نعم ولا . نعم فهناك ثوابت ، ولا فهناك متغيرات . والثوابت تبرهن ، ولو سلباً ، اننا أمة واحدة لها قوانين تطورها النوعى المستقل عن تاريخ أية أمة أخرى . أما المتغيرات ، فبالإضافة إلى كونها تؤكد وحدة هذه الأمة ، فإنها تقول بأن التجزئة القومية للعرب هى شكل ومضمون تخلفهم الحضارى الراهن والذى يهدد لا تقدمهم الاجتماعى وحده بل مصيرهم ووجودهم ذاته .

١ ــ الثوابت هى أن انتقال الخلافة من العرب إلى الأمة التركية قد حول المفهوم الإسلامى الأول للخلافة إلى هيمنة امبراطورية على العرب باسم الدين ، وارتد معنى الخليفة كما صاغه الينبوع الأول لأن يصبح معنى أقرب إلى البابوية الكاثوليكية ... فبالرغم من أن الإسلام يخلو اصلاً من أية وساطة بين الإنسان والله ، وبالتالى غاب الكهنوت حكماً عن البنية الحضارية لفجر الإسلام ، وانتفت بالضرورة المؤسسة الدينية ، أصبح

الخليفة العثمانى وكأنه ظل الله على الأرض واضحت دار الخلافة وكأنها المقر البابوى فى العصر الوسيط ، حيث التسلط المطلق على مقادير الإسلام والمسلمين .

٢ ــ ولأن الانعكاس الفورى لذلك كان تفتت ولايات الامبراطورية إلى دويلات ضعيفة متخلفة ، فقد وجدت الغزوات الأجنبية مجالها الرحب للتسلل إلى الشرق ، وجسد الأمة العربية على وجه الخصوص .. حتى تركيا ذاتها تحولت إلى « رجل أوروبا المريض » الذى أجهز عليه رجل أوروبا القوى : فرنسا وبريطانيا وروسيا القيصرية . ولم تكن تركيا هى الضحية الأولى ، فالحروب الصليبية ثم الاستعمار الغربى الحديث ، كانا يستهدفان الأمة العربية أولاً بسبب موقعها الاستراتيجى وثرواتها الكامنة . وهو الاستعمار الذى حافظ على تراث التخلف المنحدر إلينا من عصور الانحطاط ، وخاصة العصر العثمانى الطويل ، وفى طليعته التجزئة والحكم الثيوقراطى والانسحاق الاجتماعى .

٣ ــ كانت محاولة محمد على وابنه ابراهيم باشا فى مصر والمشرق ، لإقامة دولة عربية مستقلة عن السلطة العثمانية هى المحاولة الأولى فى مطلع العصر الحديث التى ترافق فيها التحديث بالنهوض الحضارى . غير أن العنصر الأجنبى الذى ينتمى إليه محمد على وهو العرق الألبانى ، والحكم الأوتوقراطى الذى اتبعه ، والمداخلات الأجنبية ، قد ساهمت كلها فى ضرب التجربة الرائدة .

٤ ــ وبالرغم من سقوط دولة محمد على ، وبالرغم من نجاح الحملة الفرنسية فى السيطرة على مصر وبعض أقطار المشرق ، فقد ولد عصر النهضة العربية الحديثة . أقول بالرغم لا بفضل ، كما يذهب بعض المؤرخين لفجر النهضة حيث يربط فريق بين علماء الحملة الفرنسية وتشريعات الثورة الفرنسية ونهضتنا ، أو بين محمد على وهذه النهضة .

ولاشك أنه كان للحملة الفرنسية ومحمد على معاً ، تأثير واضح فى صياغة مجرى النهضة . أما نقطة الانطلاق أو الشرارة ، فهى انهيار الإمبراطورية العثمانية ونضج الظروف الموضوعية لقيام الثورات العربية المتعاقبة على الإمبراطورية والفرنسيين معاً . ولم يكن استقلال محمد على بالأريكة المصرية عن الباب العالى إلا تعبيراً عن نضج الشارع الشعبى فى مصر وعجز القيادات الوطنية عن الارتفاع إلى مستوى هذا الشارع بتحرير مصر وعدم تسليمها إلى الضابط الألبانى الطموح .

٥ ـــ على أية حال ، فقد ولدت النهضة وانتكست العديد من المرات لبقاء إرث أسرة محمد على فى أسلوب الحكم ، ولكنها بقيت تستأنف مسيرتها على صعيد الوطن العربى كله طيلة قرنين من الزمان . كان الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى وخير الدين التونسى وعبد الرحمن الكواكبى ، فجمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده ، وأخيراً الثورة العرابية فى مصر عنواناً لهذه النهضة التى استمرت حتى استقلت كافة الأقطار أو الولايات العربية عن تركيا لتقع فى الأسر من جديد ، أسر الاستعمار الغربى الحديث بألوانه الفرنسية والإنجليزية والإيطالية .

٦ ـــ كانت « الصدمة » الفكرية العنيفة بانهيار تركيا وصعود الغرب مصدر المأزق الحضارى العنيف الذى واجه رواد النهضة العربية الحديثة : بعضهم رأى الخلاص فى الحضارة « الغربية » المتوهجة بانتصارات الاقتصاد والتكنولوجيا والمتوجة بالانتصارات العسكرية . والبعض الآخر رأى الخلاص فى « العودة » إلى الأسلاف ، وبالذات إلى أحضان التراث العربى الإسلامى ، ولكن الفريقين معاً لم يحتلا الحيز الأوسع من المشهد الاجتماعى الثقافى . بل كان التيار التوفيقى الذى حاول أن يجمع بين الإسلام والغرب هو التيار الأكثر نفوذاً والأقدر على استقطاب الفئات الاجتماعية غير المرتبطة مصالحها مباشرة برأس المال الغربى القادم من وراء البحار ، وغير المرتبطة مصالحها ضماً بالبنى الاجتماعية

المتخلفة : شبه الإقطاعية والقبلية والعشائرية .

كان صعود الشرائح والفئات الاجتماعية الوسطى - فى التجارة والزراعة والصناعة والجيش والجهاز البيروقراطى للدولة — قد بدأ يتبلور فى كيان متميز يحارب على جبهتين : الاحتكارات الأجنبية التى تنشد السطو على سوقه الوطنية ، والأشكال الاجتماعية المتخلفة عن عصور الانحطاط ، حيث لم يعد ما يشبه الإقطاع الزراعى والتكوين القبلى قادراً على احتواء المتغيرات الجديدة ، ثمرة التراكمات البطيئة المستمرة منذ الاستقلال عن الدولة العثمانية .

هكذا كان على شرائح الطبقة الوسطى العربية أن تستفيد تكنولوجياً من الحضارة « الغربية » الحديثة ، وأن تستحدث من التشريعات ما يحول دون تحريم المنجزات التقنية .

كما كان عليها أن تتمسك ، على نحو ضبابى غائم ودون تمحيص ، بالتراث ، أى أن تستولى على السلاح الفكرى والروحى من الإسلام .

* * *

وقد ظلت هذه المعادلة بين التراث والعصر سيدة الفكر العربى طوال مراحل عصر النهضة العربية الحديثة . وأتيح لنا أن نراجع هذه التوفيقية غير القابلة للحياة اجتماعياً وثقافياً ، عام ١٩٤٨ غداة الحرب العالمية الثانية وفى أتون الحرب العربية الإسرائيلية الأولى ، ولكن شيئاً من إعادة النظر الجذرية لم يحدث . بل قامت حركة التحرر القومى العربية بانتصارات محققة فى مصر والجزائر والعديد من الأقطار العربية الأخرى . وبدت القومية العربية لبعض الوقت وكأنها الجواب الشافى على سؤال عصر النهضة .

وقد كان ذلك صحيحاً بمعنى ما ، لا بكل المعانى التى استحدثتها عدة متغيرات :

١ ــ نجاح الصهاينة فى زرع كيانهم المصطنع فى صميم الجسم العربى . ولقد تصور بعضنا أن الأمر لا يتجاوز « المسألة الفلسطينية » أى مسألة شعب طرد من أرضه بينما كانت القضية ولا تزال امتداداً معقداً للحروب لاستراتيجيات الهيمنة على منطقة الشرق الأوسط ذات المواقع الاستراتيجية للملاحة الدولية والثروات الطبيعية والمواد الخام والأسواق .

ليس المشروع الصهيونى أكثر من المشروع الغربى المستمر منذ إسقاط دولة محمد على ، ولكن فى ظل أوضاع جديدة نشأت بعد الحرب العالمية الثانية حيث لم يعد ممكناً « للحلفاء » أن تستقر جيوشهم فوق أرض أجنبية للأبد .

هكذا ولدت الدولة العبرية تجسيداً عملياً لوعد بلفور عام ١٩١٧ حين أعطى من لا يملك من لا يستحق . وهكذا أيضاً جلت قوات الانتداب البريطانى عن فلسطين بعد أن سلمتها أرضاً وسلاحاً للعصابات الصهيونية ، لتقوم على نحو أكثر استقراراً ، بتنفيذ المشروع الغربى الدائم : شق الوطن العربى إلى مشرق ومغرب ، عزل مصر من مكان القلب العربى للأمة ، حراسة منابع البترول وممرات الملاحة ، حماية الأنظمة العربية الشائخة والهرمة والمتبقية رمزاً لا يخيب لعصور الانحطاط ، والتابعة فى خاتمة المطاف لهيمنة الاحتكارات الأجنبية .

٢ ــ كانت القومية العربية طيلة عقدين من الزمان العربى فى الخمسينيات والستينيات من هذا القرن مدخلاً صحيحاً لحل المعادلة التوفيقية لعصر النهضة . ولكن القومية العربية فى ذلك الوقت اكتفت بتأكيد جوهر المعادلة بطريقة سلبية ، هى الرفض فقط للاستعمار . أما تجاوز الرفض إلى الفكر الإيجابى ، أى إلى إبداع تركيب جديد يحل مكان معادلة التراث والعصر ، فإنه الأمر الذى لم يحدث قط . وأقبل الواقع المباشر ليجيب مرتين حاسمتين هما : انفصام عرى الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦١ والهزيمة العربية الشاملة فى حرب ١٩٦٧ . كانت هذه الخيبات

جواباً فاجعاً على عقم الرؤيا النهضوية القديمة فى معالجة متغيرات العصر ، وأن التناقض جوهرى بين ارتفاع راية التحرر القومى ، أى سيادة الفكرة القومية العربية وانتصارها المزدوج على الاتجاه العثمانى فى فهم الإسلام ، والاتجاه الغربى فى فهم الحضارة والتحديث ، والعجز العربى الشامل عن تحقيق التقدم .

٣ ــ كان التحدى الماثل منذ الخمسينيات ولا يزال قائماً ، هو ازدهار المشروع الصهيونى بإقامته كياناً طائفياً عنصرياً توسعياً . وهو أيضاً إزدهار بعض الأنظمة العربية المتخلفة من عصور الانحطاط وترفع عالياً راية الإسلام وتفخر جهاراً بانتسابها العرقى إلى العروبة .

٤ ــ كما كان التحدى ماثلاً ولا يزال فى غياب الصيغة الديمقراطية القادرة وحدها على حمل أعباء التحرير والتنمية فى الأقطار العربية الأكثر تطورا .

٥ ــ وبالرغم من إدراك الثورات الوطنية القومية التى انتفضت بها الأرض العربية منذ الخمسينيات لهوية التناقض الرئيسى فى عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية من ناحية وإلى أن السمة الرئيسية لتطور بلدان ما يسمى بالعالم الثالث هى الالتحام العضوى بين الثورة الوطنية والثورة الاجتماعية ، فإن الاستعمار الجديد استطاع أن يتسلل عبر قنواته الاجتماعية الداخلية وأن يقيم ارتباطاً بنيوياً بين رأسمالية الدولة الوطنية الحديثة الاستقلال والدورة العالمية لرؤوس الأموال المتعددة الجنسيات .

لقد كان واضحاً وبحسم تاريخى منقطع النظير منذ نهاية الحرب الثانية أن طريق التطور الرأسمالى التقليدى يمتنع تلقائياً على الدول الحديثة الاستقلال وأن التنمية الاقتصادية المستقلة وحدها هى القادرة على صيانة الاستقلال الوطنى . ولكن الثغرة الديمقراطية بين التحرير والتنمية من ناحية ، والانفصام الواقع بين التنمية الاقتصادية والتنمية

الاجتماعية الثقافية من ناحية أخرى ، أجهز على الرؤيا والتجربة معاً .
فيما نعيشه فى أيامنا من هزيمة مستمرة بدأت مع العام ١٩٦٧ وتبلورت معالمها مع بداية السبعينيات ، حيث عبرت عنها الحرب الأهلية اللبنانية تعبيراً مأساوياً حاداً ، وتوجتها الحقبة النفطية بكل تراجعاتها وبأكثر التعبيرات الاستراتيجية ارتداداً عن جوهر القيم التى عاش بها ومن أجلها العربى على طول التاريخ . وهو الأمر الذى لا ينبغى النظر إليه كما لو كان شأنا مصرياً خالصاً ، لأن ما وقع فى مصر ليس أكثر من « أنموذج » عارى الثياب فوق السطح ، لحالات عربية أخرى تستتر بعوراتها تحت السطح . فالأنموذج المصرى ليس أكثر من نمط اقتصادى واجتماعى وثقافى وسياسى قبل أن يكون معاهدة للصلح المنفرد ... فالسنوات التى مضت ليست أكثر من خطوات ثابتة إلى الاستسلام الاقتصادى والاجتماعى والثقافى وهى خطوات مضمرة فى باطن التكوينات الاقتصادية والاجتماعية لأنظمة عربية أخرى .

* * *

لذلك كانت الأسئلة الجديدة أمام الفكر العربى الحديث ، أسئلة عربية ، وإن كان ما جرى لمصر ولبنان يمنحها بعداً عينياً مباشراً ، يمتحن الفكر بالواقع .

والأسئلة الجديدة كلها تدور فى إطار الأمة العربية الواحدة ، لمجموعة الشعوب التى تسكن هذه المنطقة من المحيط إلى الخليج .. حيث بات واضحاً لكل ذى عينين ولكل من يملك بين جنبيه قلباً يخفق بالانتماء لهذا الوطن ، أن المشروع الاستعمارى القديم هو جوهر المشروع الاستعمارى الجديد : أى تمزيق هذه الأمة إلى دويلات عرقية وطائفية ومذهبية ، للسيطرة أولاً على مقادير هذه الأمة وخيراتها والتحكم فى مصيرها ، ولتبرير وجود « إسرائيل » من ناحية أخرى ككيان أجنبى عنصرى .

والمساءلة الرئيسية هنا ــ التخلف ــ تلقى بظلالها على « الاغتراب

العربى المعاصر » بصفاته المميزة كاغتراب مزدوج : سلفى وتغريبى . والسلفية ذاتها متعددة الأنماط المعرفية فهى سلفية دينية ، وهى سلفية ماركسية فى الوقت نفسه ، إنها سلفية ليبرالية وهى سلفية شوفونية فى الوقت ذاته . لذلك تلتقى مع التغريب : كلاهما اغتراب الذات عن الموضوع ، واغتراب الهوية مع الحضارة ..

فالتغريب الدينى يتسق بنيوياً مع السلفية الدينية . ولعله بات واضحاً أن الارتباط البنيوى بين التابع العربى ـــ الإسلامى ، والمتبوع الغربى ـــ الصهيونى ، لا يحتاج إلى « معاهدات » دبلوماسية علنية بقدر ما يحتاج إلى « ضمانات ثقافية » إن جاز التعبير عن أزمة المعرفة العربية المعاصرة حيث ترتبط عضوياً بإطار مرجعى ثابت هو « التبعية » .

ومن هنا ، يمكن التمادى مع « المساءلة المنهجية » فى رؤية التخلف العربى داخل النظام المعرفى نفسه ، ومن قبل داخل النظام الاجتماعى نفسه .. فما يسمى بالعودة إلى الفكرة الفرعونية أو الفينيقية ، هو فى الحقيقة « عودة مستحيلة » ، تعكس العجز المزدوج : للفكر القومى العربى السائد من ناحية ، وجملة الأفكار المضادة لهذا الفكر من ناحية أخرى . هكذا يجد العربى المعاصر نفسه بين حجرْى الرّحى ، لا « يجد » نفسه فى الوعى العربى ولا « يراها » فى الوعى الدينى أو العرقى او المذهبى او القبلى . أنه متخلف عن الوعى من جهة ، والوعى متخلف عنه من الجهة المقابلة .

وفى صياغة أخرى : ماتت « النهضة » ولا عزاء فى « التنوير » الذى يأتى على أنقاضها .

الهوامش

(١) المقصود بهذا التعبير الإنشائى هو الإزدهار الكيفى أو النوعى ، وليس الازدهار الكمى . مثـال الازدهار الأول هو عصر أبداعات الحضارة العربية الاسلامية فى العلوم والفلسفة . ومثال الازدهار الثانى من أيامنا هو : النميرى يقرر تطبيق الشريعة الاسلامية ، حزب الوفـد الجديـد فى مصر يتحالف مع الأخوان المسلمين ، تحوّل بعض المثقفين الماركسيين إلى اعتنـاق ، ما يسمى بـالحل الإسلامى .

(٢) تراجع هنا الردود التى نشرتها الصحافة المصرية على لويس عـوض بسبب آرائه المنشـورة فى صحيفة « التضامن » العربية ـ اللندنية حول جمال الدين (الأفغانى) . وبدون تدخل بالرأى من جانبنا سنلاحظ على هذه الردود وفى مقدمتها كتاب محمد عمارة « جمال الدين الأفغانى المفترى عليه » (دار الشروق ـ القاهرة ١٩٨٤) أن أصحابها يستخدمون المعجم اللغوى نفسه الذى كان شائعاً فى زمن محاكمات طه حسين وعلى عبد الرازق منذ حوالى ستين عاماً ، بل وكان معجماً رائجاً فى الهجوم على الأفغانى أيضاً ومحمد عبده منذ أكثر من قرن ، تقريباً . المفارقـة هى أن أصحاب الحملة اليوم على لويس عوض يتحالفون عملياً مع خصومهم ويدافعون عن أحدهم ، فالأفغانى وعبده وطه حسين والعقاد ليسوا من « السلفيين » فى زمانهم الخاص .

الفصل الرابع

تصدير الدكتاتورية

تصدير الدكتاتورية

(١)

فى علم الاجتماع السياسى المعاصر عدة مقولات لم تعد مثاراً للجدل العقيم ، بل أضحت من الضوابط والمعايير الثابتة لقياس الظواهر الاجتماعية ـ السياسية بصفتها المفتاح الرئيسى لقضية السلطة .

وربما كان أرسطو فى كتابه «السياسة هو أول من وضع اليد على هذه البديهية البسيطة ، وهى أن ثمة مسافة ـ ذاتية أوموضوعية بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة السياسية ، وإن كان قد اعتبرها مسافة «أخلاقية»[١] . قبله كان «افلاطون» قد فصّل مدينته الفاضلة فى «الجمهورية» بحيث كانت المسافة المذكورة بين الواقع والمثال هى «الحلم الأخلاقى» فى الفلسفة اليونانية طيلة العصور التى تلت الديمقراطية الأثينية .. الأمر الذى يرجح أن تطابقا ما بين الحقيقة الاجتماعية والصيغة السياسية للحكم لم يكن قائماً منذ العصور الأولى للتاريخ المكتوب ، كما يمكن الاستدلال على ذلك من ميراث حمورابى فى بابل ، وتعاليم كونفوشيوس فى الصين وشكوى «الفلاح الفصيح» فى مصر القديمة[٢] .

ومن الممكن القول أيضاً أن كتب الأديان السماوية قد أكدت هذه

المفارقة السوسيولوجية . وبينما أرادت «التوراة» بوضوح وحسم أن تبنى مجتمعاً مغلقاً لليهود باعتبارهم «شعب الله المختار» ، وأرادت المسيحية أن تتوجه للإنسانية كلها دون تشريع ؛ كان الإسلام هو الذى جمع بين الإنسانية والتشريع معاً ، بحيث أقبلت ثورته الاجتماعية برفقة تغيير جوهرى فى معنى السلطة يخلو من الوساطة الكهنوتية بين الإنسان والله ، ومن ثم فالناس متساوون ـ أمام القانون السماوى ـ كأسنان المشط . ولم تكن الخلافة ، بمعناها العثمانى ، إلا تكريساً لاتساع المسافة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة . وكانت هذه المسافة قد اتسعت بوقف الثورة الإسلامية عند الحدود التى تركها الرسول ، ومن ثم تجمدت الامتيازات الاجتماعية فى قوالب نظرية من تبريرات الفقه السلطوى ، والتى لا علاقة لها بالينبوع القرآنى ، وقد أشار فى أكثر من موضع إلى أن أمور «الناس» شورى بينهم . وإلى أنهم أكثر معرفة بأمور «دنياهم»[٣] . أى أنه بدلاً من «الثورة الدائمة» أقبل «إغلاق باب الاجتهاد» كمدخل لا نهائى إلى اتساع المسافة بين المجتمع والسلطة ، بحيث وصل هذا الاتساع إلى درجة الانفصال التاريخى بين السلطة والشعب ، منذ الحروب الصليبية إلى الاستعمار الغربى الحديث إلى عصرنا الحاضر .

وتبقى هذه المسألة هى محور الفكر الفلسفى منذ انبثاق عصر النهضة الأوروبية على أنقاض الحضارة العربية الإسلامية فى ذروة مجدها إبّان العصر الوسيط ، حيث كان الحوار الدموى بين المخاض العسير لولادة القوميات البرجوازية الغربية من رحم التحالف ـ الاقتصادى ، السياسى ، العقائدى ـ بين الكنيسة والإقطاع . كانت المسيحية التى ظهرت أصلا كسلاح أيديولوجى بأيدى العبيد قد تحولت إلى سياط بأيدى السادة منذ أعلن قسطنطين قراره السياسى الشهير باتخاذها ديناً رسمياً للدولة . حينذاك ولدت فى نفس الوقت صيغة «الحكم على الأرض بموجب وكالة من السماء» أو ما يسمى بالحق الإلهى فى العرش . وهكذا وصلت المسافة الأرسطية بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة ، إلى حد الطلاق البائن بين

المجتمع والحكم . وتبددت مدينة أفلاطون الفاضلة أشلاءً متناثرة من نسيج حلمها الأخلاقى ... ذلك أن «مثالها ظل دوماً خارج نطاق الجاذبية الأرضية»[٤] وكأن السماء «انتقمت من السماء» مرة أخرى[٥] فقد أصبح البابا «ظل الله على الأرض» وأصبح الإمبراطور أو الملك أو النبيل قادراً على الحكم بمقدار قربه أو بعده من القصر البابوى ، لا من الشعب أو المجتمع هكذا كانت محاكم التفتيش وصكوك الغفران والحملات الصليبية على الشرق انعكاساً سلبياً «للحق الإلهى» فى حكم الكنيسة والاقطاع «على» الشعب . لذلك كان التداخل والتبادل فى مراكز التقرير ، هو الضابط والمعيار . كانت البابوية الكاثوليكية تملك الأرض والناس تماماً كالأباطرة والملوك والنبلاء . وكان هؤلاء حريصين على ملكية «اللاتينية» لغة «الكتاب المقدس» الذى لا يقرأه «العامة» ولكنه دستور «العالم المسيحى» وشريعته الإلهية القائلة بالثواب والعقاب وفق ما جاء فى العهدين القديم والجديد ، أى حسب ما جاء فى قصة الخلق والجنة والنار والفداء .

لذلك حين وقع التناقض بين القول بكروية الأرض مثلاً والكنيسة لم يكن قط تناقضاً أيديولوجياً ، بل كان التمزيق الأيديولوجى لقناع الكنيسة والإقطاع بداية التناقض الجوهرى فى علاقات الإنتاج وأسلوب الحكم . بعبارة أخرى كان بداية الاستبعاد التاريخى «للحق الإلهى» فى السلطة ، واستعادتها من جانب إحدى جزيئات «الحقيقة الاجتماعية» هى البرجوازيات القومية الناشئة فى حضن الكشوف العلمية والفلكية والتقنية . وهى البرجوازيات التى رأت نفسها فى «صدام الأقدار»[٦] مع الإمبراطور والبابا معاً ، مع الكنيسة واللغة معاً ، مع التوارة والإنجيل معاً .. اى مع المؤسسة والأيديولوجية فى وقت واحد .

كان كوبرنيكوس وجاليليو وبرونو ثم نيوتن فداروين واينشتين هم أنبياء الحقيقة الاجتماعية الجديدة قبل آدم سميث وسبنسر وكينز ، وأكبر من مونتسكيو وجان جاك روسو . وكانوا أكثر «رسولية» من ديدرو

وفولتير . ذلـك أن القول بكـروية الأرض وحـركتها ، واكتشـاف البارود واختراع البخار هو الذى دشن افتتاح «السوق» البرجوازية على أنقاض الملكية الإقطاعية ، وحطم نظام القنانة . ولم يكن ممكناً للوثر وكالفن أن يلغيا الرهبنة وأن يترجما الكتاب المقدس من اللاتينية ، لولا أن قصة الخلق من ناحية وقصة الفداء من ناحية أخرى قد تعرضتا لهزة عنيفة من أقدام العلماء الذين ضربوا الكرة الأرضية فدارت ولم تتوقف عن الدوران منذ ذلك الوقت .

هكذا تفكك «العـالم المسيحى» إلى عوالم ، إلى «اسـواق» قوميـة ، وتفككت اللاتينية الى «لغات» قوميـة بعد أن كـانت لهجات محكيـة «غير مقدسة» طالما أن الإنجيل ليس مكتوباً بها . وهكذا نزل الكتـاب المقدس نفسه من عليائه البابوى إلى شارع المواطن العادى ، وسقط «الحق الإلهى» فى السلطة ... وبدأت رحلة «القانون الوضعى» أو «الطبيعى» مع الثورة الفرنسية وبقية الثورات البرجوازية فى الغرب .

(٢)

ناقش علم الاجتماع السياسى مطولاً العلاقة الجوهرية بين «أبـدية الرأسمالية» وفكرة «العالم الرأسمالى» من ناحية ، و«النسبية المفترضة فى الديمقراطية» من ناحية أخرى ... فقد كانت الخشية لدى «المتطهرين» هى استبدال المطلق بمطلق من جهة ، أو الوصول بالنسبية الى درجـة غياب القانون من جهة أخرى[٧] .

ولا يدور كتاب أو مؤتمر بشكل أو بآخر حول «سوسيولوجيا السلطة» إلا ويتـوقف عند ثـلاثة رجـال لهم فكرهم المتميـز فى تـاريـخ الفلسفـة السياسية :

١ ـ أولهم الفيلسوف الألمانى هيجل الذى وصـل بالمطلق الى أقصى غاياته الأفلاطونية بتجسيد المثال فى الدولة البروسية .

٢ ـ وثانيهم هو كارل ماركس الذى قال بالنسبة المطلقة إن جاز التعبير عن المحطة النهائية لصراع الطبقات ، وهى الشيوعية حيث تنعدم الدولة تماماً..

٣ ـ وثالثهم هو ميكافيللى السياسى والمفكر الإيطالى فى كتابه «الأمير» الذى جعل الغاية (الدولة الرأسمالية) ، تبرر الواسطة (الاخلاقية ، الأيديولوجية ، القمعية .. الخ) .

ولكن تطور علم الاجتماع السياسى المعاصر ، اعتمد أساساً على امتحان الأفكار بالتطبيق ؛ فلم يحدث أن كانت «الرأسمالية» مجرد أفكار أو ميثاق «حقوق الانسان» أو «العقد الاجتماعى» أو «الحرية والأخاء والمساواة» أو «دعه يعمل دعه يمر» وإنما كانت الرأسمالية ولانزال أنظمة وحروباً أهلية وحروباً استعمارية ، الأمر الذى يضع سياقها الاجتماعى ـ السياسى موضع العديد من الأسئلة الجوهرية :

● فحين اجتازت البرجوازيات الغربية محنة الولادة التاريخية بين عصر النهضة والانقلاب الصناعى الأول ، ضاقت بها على الفور «السوق القومية» المحلية ، وأسست على الفور أيضاً ما تسميه حيناً «بالوحدة العالمية» وحيناً آخر «بالعالم الرأسمالى» الذى يترجم فى العمق حاجة التراكم الرأسمالى بالتركز والتركيز إلى «الاحتكار» الذى لا وطن له[8] . وهنا ولدت ثلاث ظواهر على الأقل :

أ ـ حلول الاحتكارات المتحالفة مكان التحالف البابوى ـ الإمبراطورى فى السيطرة على العالم باسم راس المال والحرية بدلاً من اسم الله والإنجيل .

ب ـ ظهور القنانة الجديدة باسم «العمل» حيث الحصول على أعلى قيمة مضافة لحساب التركز والتركيز وعلى حساب ليبرالية العلاقة بين العمال ورب العمل .

جـ ـ ظهور المرحلة الجديدة من مراحل تطور الرأسمالية ، وهى الكولنيالية ، بحثاً عن الأسواق والمواد الخام والأيدى العاملة الرخيصة .

وأصبح السؤال : هل أضحت الرأسمالية (العالمية) مطلقاً جديداً ، هو «الطبيعة» ذاتها ، ومن ثم أمست السلطة بمعزل عن الحقيقة الاجتماعية تشكل مفارقة تاريخية جديدة بعد انهيار الإمبراطوريات القديمة ؟(٩) .

● وأجابت الرأسمالية نفسها إجابات حاسمة ، تناقضت فى المظهر ، وتكاملت فى الجوهر :

أ ـ بتطور الظاهرة الكولنيالية إلى الظاهرة الإمبريالية إلى ظاهرة الاستعمار الجديد ، حيث اعتمدت الغزو المسلح والقهر المباشر لشعوب أخرى سلبتها السلطة المعبرة عن حقيقتها الاجتماعية لمصلحة الاحتكارات الغازية . وهنا استبدلت حق القوة فى «استعباد» أوطان خارجة عن «سيادتها القومية» بالحق الإلهى القديم .

ب ـ وبتطور الأيديولوجية القومية المعادية أصلاً للإقطاع والكنيسة الى أيديولوجية شوفينية تجلت فى الظهور المباغت للفاشية والنازية التى أشعلت حربين عالميتين وعدة حروب أهلية داخلية تركزت بسببها السلطة بالأيدى الدكتاتورية حتى رحيل أصحابها عن الدنيا (سالزار ، فرانكو .. الخ) وكانت الصهيوينة ولاتزال امتداداً عنصرياً للمشروع الغربى للسيطرة على المشرق العربى .

جـ ـ ولأن الرأسمالية هى الأرضية الاقتصادية ـ الاجتماعية ، لمفارقة السلطة للحقيقة الاجتماعية فقد ظل دائماً بالإمكان بعث القوى الفاشية والنازية من مرقدها فى مناخ أكثر الديمقراطيات الغربية ازدهاراً (الولايات المتحدة ـ ألمانيا الاتحادية ـ فرنسا ـ إيطاليا) .

ومن ثم كان السؤال الثانى : أى فارق بين الحملات الصليبية القديمة باسم المسيح والاستعمار الجديد باسم عالمية رأس المال ، وهل ولدت قومية «الحرية والاخاء والمساواة» نقيضها بسيادة «التفوق العرقى للإنسان

الأبيض فى الخارج ، والسيد الاحتكارى فى الداخل ؟»[١٠] .

وبتطور «الأمم الرأسمالية» إلى مرحلة «الأممية الرأسمالية» وصلت «الأزمــة الرأسمــالية» من التجـلى التاريخى فى الثـلاثينيات الى التجـلى التاريـخى الثانى فى السبعينيات من القرن الحالى ، لتجيب على السؤال من جديد :

أ ـ بتأسيس بنى اجتماعية فى (العالم الثالث) ترتبط عضوياً بدورة رأس المال الاحتكارى المتعدد الجنسيات . ومن شأن هذه البنى أن تقيم «سلطة» محلية تابعة لمراكز التقـرير الأجنبيـة ، ومنقطعة الاتصــال عن الحقائق الاجتماعية فى الأرض المحلية .. الأمر الذى يجعل الحزب الواحد أو الحفنة من العسكريين هى همزة الوصل بـين الثروة الـوطنية للبـلاد واستراتيجيات التطور الصناعى لغيـرها . ويصبـح القهر الـدكتاتـورى والانقلابات الدموية منهج الحكم فى هذه الأقطار التى تدور فى فلك «العالم الغربى الحر» . وتمسى المفارقة الشاذة أن من يصدقون «حريـة» العالم الغربى ويطالبون بالبرلمان والأحزاب والصحف والتظاهر والإضراب ـ كما يحدث فى الغرب ـ هم أنفسهم الذين يدخلون السجون والمعتقلات ويحكم عليهم بالإعدام لمثل هذه المطالب .

ب ـ حين يفلت أحد أقطار ما يسمى العالم الثالث ، ويحاول إقامـة نظام ليبرالى جاد ، وتدفع الحقيقة الاجتماعية الوطنية بممثل فكرى يختلف مـع النهب الغربى لخيـرات بلاده تتـدخل «اللعبـة القذرة» للمخـابرات الأجنبية بتحويل الديمقراطية الجديدة الى مذبحة فاشية مستمرة ، كما حدث فى شيلى وتركيا وأفريقيا والعالم العربى

جـ ـ إن العجـز الدائم فى ميـزان المدفـوعات الغـربى ، والتضخم المستمر والبطالـة المتعاظمـة ، لا تجد بمـواجهتها ـ فى الغـرب ـ سوى القوانين المعادية للأجانب ، وتصدير هذه المشكلات الداخلية إلى الخارج

بإشعال الحروب الإقليمية بين دول العالم المتخلف ، والتهديدات العملية بالتدخل السريع فى مناطق الخلاف .

الأمر الذى يصوغ السؤال الثالث على هذا النحو : هل آلت الدورة الرأسمالية إلى انتهاء بحيث انفصلت الحقيقة الاجتماعية داخل الغـرب الرأسمالى عن السلطة ، وبحيث لم يعد من طريق سوى الحرب العالميـة الثالثة (المباشرة أو غير المباشرة ؟)[١١] .

***

كلها تساؤلات جادة وحيوية ومشروعة تدور فى إطـار علم الاجتماع السياسى المعاصر ، لأن النبوءة الرأسمالية المبكرة بإنقاذ العالم من «الحق الإلهى فى السلطة» انتهت فى التطبيق إلى تهديد العالم بالدمار الشامل ، بمـوجب «الحق الطبيعى فى السلطة» ذاتهـا ، منذ انسلخت نهـائياً عن الحقيقة الاجتماعية داخل قومياتها .

(٣)

منذ تمكن فلاديمير اليتش لينين من القفز فوق المقولة الماركسية بأن التطور نحو الاشتراكية ـ كخلاص حتمى من ربقة الرأسمالية ـ سيتم أولاً فى الدول الصناعية المتطورة ، والحوار الكلاسيكى يدور حول ما إذا كان القائد الروسى للثورة الاشتراكية الأولى فى العصر الحديث ، قد حذف من الماركسية بنجاحه فى الاستيلاء على الحكم فى بلد متخلف ، أم أنه أضاف اليها ما لم يكن محسوباً فى مخيلة ماركس . وفى تقديرى أنه حوار عقيم لم يثمر حصاداً نظرياً مهماً ، لأننا حين نقرأ لينين نفسه فى أخطر كتابين له وهما «تطور الرأسمالية فى روسيا» و «الدولة والثورة» سوف نعثر دون عناء على الجواب الصحيح . وهو أن «الحقيقة الاجتماعية» الروسية هى التى تطلبت تغييراً جوهرياً فى السلطة السياسية بين عامى ١٩٠٥ و ١٩١٢ ولم تكن ثـورة ١٩١٧ إلا استجابـة وطنية لإنجـاز الاتسـاق بـين الحقيقـة الاجتماعية والسلطة . ولم يكن نجاح البلاشفة بالذات ممكنـاً دون بقية

الأجنحة الماركسية ، إلا لإدراكهم الثاقب لهذا الجانب «الوطنى» من المسألة برمتها .

لذلك ، فإن علم الاجتماع الماركسى ـ خاصة فى بولندا ـ لا يناقش العلاقة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة فى ضوء كتابات ماركس وحدها ، بل فى ضوء التطورات الواقعية للدولة (الاشتراكية) هنا وهناك وهنالك(١٢) ولقد كان استقلال علم الاجتماع عن المادية التاريخة بمثابة المقدمة الأولى لهذا النضج فى التناول السوسيولوجى لمسألة المجتمع والسلطة ، خاصة وأن ماركس نفسه لم يتفرغ قط لهذه المسألة بتفصيل فرعيها : الدولة والحزب : ولم تكن صدفة إذن أن يكون لينين الذى شارك عملياً فى تغيير المجتمع والسلطة ، هو نفسه الذى مهد نظرياً أيضاً للحوار التاريخى حول هذه القضية فى موازاة التطورات المتلاحقة للدولة (الاشتراكية) .

وما يمكن استخلاصه من ماركس وانجلز معاً (خصوصاً فى كتاب الأخير حول أصل العائلة) هو أن الدولة ثمرة تقسيم العمل بعد المشاعية البدائية . وأنها جهاز القمع الطبقى المستمر منذ المجتمع العبودى إلى المجتمع الإقطاعى إلى المجتمع الرأسمالى . فوظيفتها تتغير وفقاً لتغير علاقات الإنتاج بموجب الصراع الطبقى الكامن أو الظاهر . وفى كل مرحلة تاريخية جديدة تكون الدولة أرقى تعبيراً ـ عن الحقيقة الاجتماعية الجديدة ـ رغم استمرار جوهرها القمعى . وكل تغيير فى البداية نحو الأرقى هو إنجاز تقدمى ، حتى تظهر حقيقة اجتماعية جديدة فيصبح الإنجاز القديم متخلفاً ورجعياً ، ويحتاج بدوره إلى التغيير . وهكذا ، فقد كان البرلمان وتعدد الأحزاب والصحافة من المكتسبات الليبرالية التقدمية فى حينها . ولكن ظهور الطبقة العاملة فى أحشاء البرجوازية ، يعنى ظهور حقيقة اجتماعية جديدة تتفاعل حتى يمسى التناقض بينها وبين السلطة الرأسمالية دون حل بغير استبدال السلطة والحصول عليها من جانب العمال وحزبهم الشيوعى الذى يؤسس الدولة الاشتراكية كمرحلة تاريخية .

تؤدى فى خاتمة المطاف إلى مجتمع بـلا طبقات لا يحتـاج إلى الدولـة هو المجتمع الشيوعى .

هذا بالطبع كلام عام ولعله إيجاز مخلّ ، ولكنه أيضاً التصور العام لماركس وأنجلز عن تطـور الدولـة وصـراع الطبقـات ، وبالتـالى مسألـة الديمقوقراطية حيث ينتهى العهد الليبرالى ـ اقتصادياً وسياسياً ـ ويبدأ العهد الاشتراكى كمرحلة انتقال من الاقتصاد الحر إلى الاقتصاد المركزى المخطط ، ومن سياسة تعـدد الأحزاب إلى قيـادة الحزب الشيـوعى ـ الطليعة المنظمة للطبقة العاملة ـ للتطور نحو المرحلة العليا من الاشتراكية .

على أية حال ، فإن «الدولة الاشتراكية» فى التطبيق الاجتماعى المعاصر لقضية السلطة ، هى التي تعنينا هنا ، ويمكن إيجازها دون خلل فى النقاط التالية :

● المرحلة اللينينية كانت جنينا واعداً بالظاهرة ونقيضها منذ نشأة الدولة (الاشتراكية) الأولى فقد تمكنت أولاً من انتشال روسيا من نهاية الطريق المسدود أمام الرأسمالية ـ قبل نهاية الحرب العالمية الأولى التى شاركت فيها ـ بعام واحد ، ومن ثم استطاعت أن تملأ جزءاً كبيراً من المسافـة الهائلة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة ، حيث كان الطلاق البائن قد وقع بينهما فى ظل العرش القيصرى والغزوات الخارجيـة ، وحيث اتضح أن حكومة كيرنسكى الثورية لم تكن ـ اجتماعياً ـ على وعى دقيق بمدى اتساع المسافة القائمة[١٣] .

● مـع الستالينيـة بدأت مـرحلة جـديدة كليـاً بتحـول الحـزب الى «مؤسسة» مفارقة لأساسيات العلاقة العضوية مع الحقيقة الاجتماعيـة القائمة . طبعاً يجب أن نتذكر أن الدولة كأداة قمع بقيت فى ظل لينين كما هو الحال فى ظل الرأسمالية وإن تغير الهدف ، كذلك مفهوم «الحزب» المأخوذ أصلاً عن النظام الليبرالى ، تبقّى مع انفراد الجناح البلشفى بـالحكم . ولكن الـديموقـراطية النسبيـة التى عرفتهـا الفترة اللينينيـة القصيـرة

باتصالها الوثيق مع القواعد الحزبية من ناحية وارتباطها الحميم مع «الرأى الآخر» بين القيادات من ناحية أخرى ، قد انهار ذلك كله تدريجياً بتحول الحزب إلى أحد أجهزة الدولة لا كجهاز مواز ، ومن ثَم إلى إحدى أدوات القمع سواء للحقيقة الاجتماعية أو للمؤسسة الحزبية نفسها . وهو الأمر الذى أدى منطقياً إلى التصفيات الدموية والحكم الفردى المطلق ، أى الطلاق من جديد بين المجتمع والسلطة . وبينما كان الانفصال القديم تحتمه سوسيولوجياً المفارقة بين الحكم القيصرى والشعب الروسى فى غالبيته ، فقد جاء الانفصال الجديد ليشكل مفارقة من نوع معاكس تماماً يشبه الخديعة التاريخية . بواسطة الشعار المرفوع (الدولة الاشتراكية) والواقع الاجتماعى ـ السياسى (دولة الفرد)

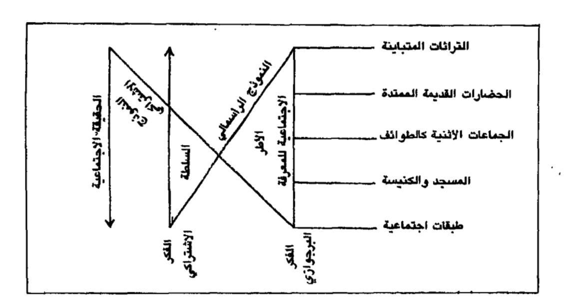
لذلك كان الأمر ـ من الطبيعى ـ أن يوقع ستالين معاهدة عدم اعتداء مع النازية فى بداية الحرب العالمية الثانية ، وأن تقمع القوميات غير الروسية ، وأن يكون مفهوم «الأممية البروليتارية» هو تعميم النموذج السوفياتى ... خاصة بعد الانتصار التاريخى فى الحرب ، بفضل «الشعب» دفاعاً عن «الأرض»(١٤) .

● فى خضم الحرب العالمية الثانية ولدت «الديمقراطيات الشعبية» فى شرق أوروبا . وباستثناء يوغوسلافيا كان للجيش الأحمر الفضل الأكبر فى تحرير هذه الاقطار التى أتيح للأحزاب الشيوعية فيها أن تصل من خنادق المقاومة إلى السلطة ، فى إطارين : الأول اقتصادى ـ سياسى ، والآخر عسكرى . وكان «النموذج السوفياتى» فى التطور الاجتماعى هو الأصل المسبق لعملية بناء السلطة الجديدة . لذلك كان الخلاف والاختلاف بين الماريشال تيتو ويوغسلافيا من ناحية ، وستالين والنموذج السوفياتى من الناحية الأخرى .

وفى آسيا اختلفت الأوضاع ، بنجاح الثورة الصينية أيضاً فى الاستيلاء على السلطة عام ١٩٤٩ ، ثم تمخضت الحرب الكورية عن

التقسيم بين الشمال الاشتراكى والجنوب التابع لهيمنة الولايات المتحدة . وظلت فيتنام الشمالية وحدها كذلك دولة اشتراكية حتى تحرر الجنوب الفيتنامى عام ١٩٧٥ وتوحد مع بقية الوطن الأم فى العام التالى .

وقد اختلفت النماذج الآسيوية للتطور عن النموذج السوفياتى ، لدرجة الصراع القومى السافر بين روسيا والصين . ولابد للمراقب هنا أن يعدد أكثر من «صين» فى أكثر من مرحلة ولكنها فى جميع المراحل اختلفت كثيراً عن النموذج السوفياتى . وبرهنت الأحداث سلباً وإيجاباً على أن التراث القومى من عادات وتقاليد وقيم رأسخة ، وكذلك الطابع الاجتماعى الغالب على وسائل الإنتاج كالزراعة أو الرعى . تترك أثرها على شكل الانتقال من النظام السابق إلى الاشتراكية[١٥] .



● بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفياتى (١٩٥٦) وكان ستالين قد رحل عن دنيانا قبل ذلك بثلاث سنوات ، وقع أخطر تطور منذ وفاة لينين ، وذلك بالتراجع الحذر عن الستالينية كمنهج فى ربط العلاقة بين المجتمع والسلطة . وقد ترك ذلك أثره فى مناهج الفكر الاجتماعى ـ السياسى داخل الأحزاب الشيوعية فى غرب أوروبا . حيث يعود الفضل الى جرامشى وتولياتى فى إيطاليا من زاوية الانتباه إلى خطورة «العنصر القومى» المستقل

فى بناء الاشتراكية ، وضرورة الحوار مع الكنيسة (كمجموعة من ملايين البشر لا كمؤسسة دينية أو عقيدة) وأهمية الحفاظ على التقاليد الديموقراطية المكتسبة من التاريخ السابق . وكان بسبب هذا التطور الأيديولوجى أن أصبح الحزب الشيوعى الإيطالى أكبر وأهم الأحزاب الشيوعية خارج (الكتلة الاشتراكية) ويأتى الحزب الفرنسى فى هذا السياق فى المرتبة الثانية ، سواء من حيث التوقيت الزمنى الذى حسم فيه قضية «دكتاتورية البروليتاريا» متخلياً عنها ، وحرصه على المكاسب الليبرالية القائمة ، وتأكيده إمكانية الانتقال السلمى إلى الاشتراكية ، أو من حيث استقلالية القرار عن موسكو والمزيد من الديموقراطية داخل الحزب ، وبانهيار الفرانكوية فى اسبانيا كان الحزب الشيوعى الأسبانى الثالث فى الحركة الشيوعية بأوروبا الغربية الذى يقدم عملاً نظرياً متكاملاً حول مسألة الدولة ، فى كتاب زعيمه كاريو «الشيوعية الأوروبية والدولة» إذ أراد التوفيق بين مضمون الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، والدولة الديموقراطية نافياً للمرة الأولى فى تاريخ الأدبيات الماركسية أن تكون «اللينينية» نموذجاً وحيداً لقضية الحزب والثورة[١٦] .

وجاءت وثيقة برلين (١٩٧٦) التى وقعتها الأحزاب الشيوعية الأوروبية ، وكذلك اجتماع باريس (١٩٨٠) لتؤكد هذه التحولات البنيوية ـ السوسيولوجية فى الفكر الماركسى المعاصر .

* * *

غير أن هذه التحولات كلها فى النظرية والتطبيق ، لا تنفى أن قضية الديموقراطية ظلّت فى العالم (الاشتراكى) بغير حل . منذ أحداث بولندا والمجر عام ١٩٥٦ إلى أحداث براغ عام ١٩٦٨ إلى أحداث افغانستان وبولندا عام ١٩٨٠ وأياً كانت الملابسات والمبررات ، فإن إلغاء المسافة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة لم يحدث قط . فإذا أضفنا المنشقين وهجرة اليهود المتزايدة ، فإننا ندرك أن مسألة القوميات وحرية الفكر بقيت فى

مقدمة جدول الأعمال الصعبة (إلى ظهور البريسترويكا وتداعياتها حتى عام الوداع ١٩٩١) .

لاشك أن الكنيسة والصهيونية والغرب ، لم يتوقفوا عن العمل ضد النظام (الاشتراكى) هنا وهناك ، ولكن ذلك وحده لا يمنحنا تفسيراً مقنعاً لبقاء «الأزمة» واحتدامها يوماً بعد يوم . بل هو ينير لنا الطريق فقط إلى أن غياب الجماهير صاحبة المصلحة فى الاشتراكية عن مراكز التقرير والرقابة على التنفيذ ، هو سر الأسرار فى أزمة الديموقراطية ـ الاشتراكية ، وأن الأزمة ليست كامنة فى احتجاب (الرأى الآخر) كفكر مجرد ، بل هى أيضاً احتجاب الديموقراطية الاقتصادية والاجتماعية .. بحيث أن غياب السلطة السياسية المعبرة تماماً عن الحقيقة الاجتماعية لا يعود مجرد إلغاء للحرية السياسية وحدها (تعدد الأحزاب ـ حرية الأديان ـ حرية الصحافة ـ حرية النقابات) بل يصبح تغييباً للاشتراكية ذاتها ، بصفتها الديموقراطية الاقتصادية والاجتماعية . وذلك يتحول فئات حزبية إلى ما يشبه الطبقة أو الشريحة الطبقية المستفيدة وحدها من فائض القيمة . وليست الطبقة العاملة أو الشعب . وقد كانت أحداث بولندا منذ بداية الثمانينيات برهاناً قاسياً على صحة السؤال المأساوى : كيف يمكن للعمال الذين هم فى سلطة الدولة والحزب نظرياً ، أن يضربوا عن العمل ؟ هل هناك سلطة تلجأ إلى الإضراب احتجاجاً على نفسها ؟ والسخرية المبطنة هنا تكشف عمق اتساع المسافة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة . مهما كان استغلال «الفئات المندسة» وارداً»[١٧] .

(٤)

كما كانت الحرب العالمية الأولى مناخاً مساعداً لولادة الدولة (الاشتراكية) الأولى ، وكانت الحرب الثانية مناخاً لولادة النظام (الاشتراكى) العالمى ، فإن خاتمتها أفسحت الطريق أمام بروز حركات التحرر الوطنى فى القارات الثلاث المنسية : أفريقيا وآسيا وأميركا

اللاتينية ، حيث الكم الأعظم للمستعمرات التى ناضلت طويلاً ضد الاحتلال الأجنبى من جانب «الحلفاء» فى الحرب .

ولكن هذا الاحتلال الذى راوغ فى الجلاء ، وخرج حيناً من الباب ليدخل من النافذة فى هيئة الاستعمار الجديد ، قد ترك أمام الدولة المستقلة حديثاً مأزق «التخلف» عنواناً للخيارات المحدودة سلفاً أمام «السلطة» الجديدة فى أقطار العالم الثالث» .

كانت «الثقافة» تقول لهذا العالم المتخلف أن هذه الخيارات هى :

أ ـ الحق الإلهى فى السلطة ، أى تحقيق «دولة دينية» ترضى المشاعر الوطنية المضادة للأجنبى ، وتمنح الحاكم أوسع الصلاحيات دون الاعتماد على النموذج الليبرالى الحاكم فى الغرب ، حيث دولة المؤسسات وسيادة القانون .. حتى ولو كانت المؤسسات رأسمالية والقانون كذلك .

ب ـ الدولة الشمولية ، سواء كانت (اشتراكية) الهوى ، أو نازية ، فإن دمج السلطات فى حزب واحد أو مجموعة عسكرية واحدة يتيح للفرد حكماً مطلقاً من شأنه «تسيير دفة الدولة دون مداخلات معوقة» .
جـ ـ الدولة الليبرالية ، بالفصل بين السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية وبالتالى تعدد الأحزاب وحرية الصحافة والاجتماع والإضراب والتظاهر .. الخ .

وقد كان المثقفون ـ من أبناء الطبقات الوسطى غالباً ـ يحبذون الخيار الأخير ، حتى وإن نادى بعضهم بالاشتراكية ، أو نادت أقليتهم بالنازية ، أو نادى جميعهم بالدين .

ولكن عشر سنوات تمضى على نهاية الحرب (١٩٤٥ ـ ١٩٥٥) لتبرهن لهم الحوادث على أن عصور الانحطاط والتخلف والنهب الاستعمارى المنتظم للثروات الوطنية ، قد حرّم عليهم سلفاً ذلك «الحلم الليبرالى» اللامع فى سماء «الثقافة» الغربية . ذلك أن الأب الشرعى لكل اختيار سياسى هو

الاقتصاد أولاً . وقد عنت نهاية الحرب أنه لم يعد ممكناً للدول المتخلفة ـ رغم الاستقلال ـ أن تنمو نمواً رأسمالياً تقليدياً .. لأن تخلفها العلمى التكنولوجى وأسواقها لا تستطيع اختصار ما بلغته الرأسمالية العالمية من تقدم ، ومن ثم فلا مجال للتنافس ـ بعد استنزاف مدخراتها الوطنية قروناً من الزمن ـ بينها وبين الاحتكارات الكبرى[١٨] .

هذا هو الاكتشاف الأول ، والرئيسى والذى يُبنى عليه بالضرورة أحد أمرين : إما التبعية المطلقة للاستعمار الجديد فى ظل «اللاتنمية» والاستهلاك ، وإما الاستقلال فى ظل التنمية المركزية التخطيط بهدف عبور التخلف .

أى أن الاختيار الحقيقى كان محصوراً ولايزال ، بين القطع مع الرأسمالية العالمية بإنجاز الاستقلال الوطنى الحقيقى (وهنا لا تصبح الاشتراكية أيديولوجية يسارية كما هو الوضع فى المجتمعات المتقدمة ، بل أيديولوجية وطنية وقومية لإحراز الاستقلال ودرء التخلف) وإما اللحاق بفلك الاحتكارات المتعددة الجنسية حيث تصبح سلطة الدولة مجرد وكيل للاستيراد والتصدير[١٩] .

وقد وقع ما يسمى بالعالم الثالث كله فى ربقة التبعية لرأس المال العالمى ، لأسبقية الارتباط البنيوى بين الدول المستعمرة والإمبريالية . ولكن أجزاء من هذا العالم لا يستهان بها تحدّت عصا الطاعة ، واستجابت «السلطة» فيها للحقيقة الاجتماعية ، الطموح للاستقلال والتقدم . وربما كانت «الهند» وحدها ، هى التى حرصت على تحقيق «النموذج الليبرالى» ولكن على حساب التقدم ومئات الملايين من الفقراء والعديد من الهزات المستعصية على الحل .

ويسجل التاريخ أن العرب المعاصرين هم الذين افتتحوا حركة التحرر القومى العالمية ، سواء بالثورة الناصرية (١٩٥٢) ومعركتها التاريخية فى

عدوان السويس (١٩٥٦) أو بما تلاها من ثورات وانتفاضات أشهرها حينذاك ثورة ١٤ تموز ـ يوليو ١٩٥٨ فى العراق وثورة الجزائر المجيدة التى أحرزت سلطتها الوطنية عام ١٩٦٢ .

وكان من الطبيعى أن تكون العلاقة بين الحقيقة الاجتماعية الجديدة والسلطة من المشكلات الرئيسية التى واجهت الأقطار العربية الثائرة على التخلف والتبعية . ذلك أن الحلم الليبرالى مستحيل التحقيق ، والديموقراطية الشعبية لم تكن تعبيراً عن طلائع التغيير .

ولقد كانت للمنطقة العربية ولاتزال خصوصيتها بين مناطق العالم الثالث ، يمكن إيجازها كما يلى :

١ ـ فهذه المنطقة تشكل قومية واحدة ، ولكنها مجزأة بفاعلية عوامل عديدة فى مقدمتها الاستعمار ، إلى أقطار . أى أن الحقيقة الاجتماعية الأولى فى بلادنا نحن العرب هى أننا أمة واحدة ، ولكن بغير أن تضمنا سلطة مركزية لدولة واحدة .

٢ ـ فى محاولة مستمرة منذ الحملات الصليبية كان المشروع الغربى الدائم هو تكريس التجزئة فى هذه المنطقة ، وفى العصر الحديث كان المشروع الصهيونى ولايزال هو أحدث امتدادات الغرب للإبقاء على التجزئة المفتعلة ، بالاحتلال الاستيطانى لأرض الشعب العربى الفلسطينى .

٣ ـ هذه المنطقة من أهم المناطق غنى بالطاقة والممرات الاستراتيجية ، لذلك أصبح النفط من أخطر عناصر بناء السلطة فى الأقطار البترولية أو الأقطار ذات العلاقة بالبترودولار أو الملاحة الدولية .

٤ ـ هذه المنطقة تختزن تراثاً حضارياً عريقاً سواء فى العصور القديمة أو منذ ساد الإسلام عقيدة دينية لغالبية السكان ، وبنية ثقافية لجميعهم .

لعبت التجزئة والمشروع الصهيونى والتخلف دوراً أساسياً[٢٠] فى انقسام العرب المعاصرين بعد استقلالهم السياسى بين الخيارين

الأساسيين أمام العالم الثالث : التبعية المطلقة للأجنبى أو النضال من أجل الاستقلال الوطنى . وقد اتخذت العلاقة بين المجتمع والسلطة فى ظل التبعية شكلاً أساسياً للدولة هو «الحق الإلهى» القديم ، حيث الانتساب ـ الصحيح أو المزور ـ إلى «الاشراف» هو شرعية الحكم . واتخذت هذه العلاقة شكلاً آخر هو «الدولة الشمولية» ذات الحزب الواحد ، كما اتخذت شكلاً ثالثاً هو «ليبرالية الطوائف» .

أما دول النضال الوطنى من أجل الاستقلال ، فقد اتخذت «شموليتها» شكل التنظيم السياسى الواحد . وكذلك اتخذت شكل الجبهة الوطنية التقدمية ، بقيادة الحزب الحاكم واتخذت أخيراً شكل «المؤتمرات الشعبية» .

(٥)

هذه الأشكال كلها فى الأقطار العربية ، يجب أن ترى من حيث علاقة الحقيقة الاجتماعية بالسلطة ، فى ضوء المعطيات العامة لإشكالية الديموقراطية قبل الخوض فى الخصائص النوعية المستقلة لكل قطر .. وسيتركز حديثى فى هذه النقطة الأخيرة على أحد وجوه الإشكالية فقط ، وهو تصدير الدكتاتورية ، أى المؤثر الخارجى فى صنع الظاهرة .

غير أن هذا المؤثر ما كان ليتخذ حجمه الاستثنائى فى تاريخنا لولا الشروط الموضوعية الداخلية المتوفرة للاستجابة دون التحدى .

وأول هذه الشروط أن يقظتنا القومية الحديثة أو ما نسميه بعصر النهضة لم يكن ثمرة عطاء حضارى جديد ، كما كان الحال فى صدر الإسلام ، بل كان من أحد جوانبه ثمرة لقاء غير متكافىء بين القاهرين والمقهورين . كان التخلف التكنولوجى والعسكرى حاسماً فى صياغة القهر الفكرى ، فلأننا لم نعان مخاض الولادة الحضارية بالمشاركة الفعلية فى كشوفها وإضافاتها وإبداعاتها العلمية . تبنينا «استهلاك» منجزات

الحضارة التكنولوجية دون مساس بالموروث الذى يتعارض مع مقدمات وسياق ونتائج «إنتاجها» وقد كانت مهمة الغرب الأولى والكبيرة هى تسويد «الاستهلاك» سوقاً ومنهجاً وبنى اجتماعية وضرب محاولات «الإنتاج» مهما كانت بدائية . لم يكن إسقاط محمد على مجرد تصفية حساب مع توسعاته الإمبراطورية ، وإنما كان إسقاطاً لمنهج التحديث بالإنتاج[٢١] .
ولم يكن إسقاط جمال عبد الناصر مجرد تصفية حساب مع المد الوحدوى العربى ، بل كان إسقاطاً لمنهج التحديث بالإنتاج . ولم يكن لدى الغرب فى أى وقت مانعاً يحول دون تحديث الأقطار العربية بالاستهلاك . أى بفتح وكالات الاستيراد لأحدث منجزات التكنولوجيا الغربية من السيارات والطائرات إلى الملابس الداخلية والعطور . لذلك كان الفكر التوفيقى (أو ما يسمى بالزواج الشرعى بين التراث والحداثة) هو أقصى ما كان ممكناً لرواد النهضة العربية الحديثة ، ولكن استمراره أدى بنا إلى أقصى درجات الانفصال بين الفكر والواقع الاجتماعى الوطنى . أدى إلى التوازى اللانهائى بين الاتجاه «نحو» الغرب ، والاتجاه نحو الماضى . وهو توازى «الانسلاخ» عن الأرض والزمن معاً . توازى النفى . حركتان سلبيتان متناقضتان خارج نطاق الجاذبية التاريخية . لذلك كان فكر «الاستهلاك» الحضارى هو السائد من أقصى اليمين الى أقصى اليسار . وهو الفكر القمعى فى خاتمة المطاف ، سواء أكان فكر السلطة أو فكر المعارضة . فكر الثبات من ناحية ، وفكر المثال من الناحية الأخرى . وليس فكر التفاعل الخارج على إرادة الآخرين ، سواء أكانوا المصدرين الأجانب أو أخيلة السلف .

لقد كان من شأن هذه السيادة لفكر الاستهلاك ، أن موروثنا القومى والحضارى لم يتعرض قط لنقد جذرى ، كما فعل الغربيون أنفسهم حين أرادوا النهضة . وهم حين يلمِّعون فى خيالنا المثقف نموذجهم الديموقراطى ، فإنهم بالقطع لا يقصدون تصديره ، بل هم يتعمدون ترسيخ العجز فى عمق أعماقنا لأنهم يعرفون أسرار اللعبة . إنهم يمسكون

بزمام الحكم فى بلادنا مباشرة أو بالوكالة ، ولا سبيل لدوام هذا الحكم بغير خلق البنى الاجتماعية الملائمة وسلطتها القمعية ، أى بدوام انفصال الحقيقة الاجتماعية عن السلطة الوطنية . لذلك يصبح «الانبهار» بالغرب و«الاستلاب» والعجز عن تحقيق المثال ، هو وقود عجلة الاستهلاك التكنولوجية . ويتحول الموروث القومى أو الحضارى الى «مقدس» يطلق البخور أمام ثلاثة محاور :

الأول هو الفكر الثيوقراطى ، أى غياب العلمنة ، غيابها السحيق ، لا عن السلطة وحدها ، بل عن المجتمع نفسه . غابت العلمنة رغم وضوحها فى «المثال» ورغم ورودها فى «الماضى» ولكن تحويل الطرفين الى «دوجما» حرمها من «الانبعاث» تقديساً لأكثر تجليات الماضى تخلفاً وتفصيلاً لأزياء قمعية مفصلة فى الخارج حسب قياسنا البنيوى التابع(٢٢) . ولم يصل بنا الأمر فقط الى صنع دساتير ثيوقراطية وضعتها السلطة هنا وهناك . بل وصل أيضاً لدرجة أن «التقدميين والديموقراطيين» من مفكرينا العرب المعاصرين راحوا يلتمسون التبرير فى أن العلمنة مقولة غريبة تتسق مع التاريخ الأوروبى ، ولا علاقة لنا نحن بها(٢٢) .

ومن المثير للدهشة والتأمل أن مسودة الدستور التى وضعها أحمد عرابى والحزب الوطنى لدولة الثورة فى مصر عام ١٨٨١ قد خلت من أى نص على دين ما للدولة . كذلك كان دستور دولة الوحدة بين مصر وسورية عام ١٩٥٨ خالياً من هذا النص . ولم يقل أحد آنذاك أن هذه العلمنة ضد العروبة أو الإسلام ، وما كان أحد يستطيع المزايدة على إسلام الثورة العرابية أو عروبة الوحدة المصرية السورية .

ومن المثير للتأمل كذلك أن السنوات العشرين الأخيرة فى حياة العرب المعاصرين وقد عرفت اتجاهاً متزايداً نحو الغرب (العلمانى ، الليبرالى ... الخ) عرفت أيضاً وفى الوقت نفسه الأحداث الطائفية المريرة فى لبنان ومصر على الأقل .

ذلك أن تسريد المحور الثيوقراطى على السلطة والمجتمع العربيين من شأنه أن يدعم الغرب فى مشروعه الاستراتيجى : وهو تجزئة الوطن العربى الى أقطار يسهل السيطرة عليها . ومن شأنه كذلك أن يدعم الامتداد الصهيونى للمشروع ذاته ، بتبرير قيام الدولة الصهيونية وبقائها .

إن الغرب على مدى التاريخ الحديث ، لم يسمح قط لأية تجربة ليبرالية عربية بالنجاح ، لأنه أصلاً لم يسمح لأية برجوازية عربية أن تنمو وتتطور فى استقلال عنه . لذلك كان تحالفه العلنى مع المجتمعات البطريركية ، الثيوقراطية ، المضادّةللعلمنة .. ألف باء الديموقراطية ، خاصة فى وطن كوطننا تعددت فيه الأصول والينابيع الحضارية والعرقية والدينية . أى أنه أكثر احتياجاً لصمام الأمن الديموقراطى ـ العلمنة ـ من مجتمعات قد لا تعرف هذا التعدد .

ولكن ارتباط الوحدة القومية بالإنتاج بالديموقراطية فى بلادنا يهدد مباشرة الارتباط البنيوى بين الرأسمالية العالمية وأنظمة الدول المستقلة حديثاً . كذلك كان تغييب العلمنة وتصدير الثيوقراطية من أولى البضائع الاجتماعية ـ الثقافية ، المستوردة من الغرب ، ولم نشأ أن نفهم أن الثورة المضادة الأولى للإسلام نفسه كانت تكوين «المؤسسة الدينية» من الكهنوت ورجاله الذين أعادوا الوساطة بين الإنسان والله ونصبوا من أنفسهم ظلالاً لله على الأرض فألغوا الشورى وأغلقوا باب الاجتهاد وحرموا الحوار بين الحضارات ومع ذلك لم تتساءل «نهضتنا» إلى اليوم : لماذا إذن كان الانحطاط والتخلف مئات السنين ، رغم حضور السلف وغياب «شيطان الحداثة» ؟

والمحور الثانى كان الأوتوقراطية ، وهى ظاهرة مرتبطة بالثيوقراطية ، ولكن على نحو أكثر تعقيداً .. فالأوتوقراطية العربية لها تاريخ تمتد جذوره في الحضارات القديمة ، حين كان الفرعون المصرى إلهاً في نفس الوقت . ولكن الجديد هو أن الشرق (الاشتراكى /والغرب الرأسمالي في عصرنا

استغلا التاريخ القديم في دعم الحكم الفردي المطلق الذى يسهل التعامل معه . ورغم أن موقف الغرب يسهل تفسيره كما سنلاحظ ، إلا آنه من الصعب تفسير موقف الشرق إلا فى ضوء التكوين الستالينى القديم وفي ضوء عبادة الفرد التي عرفتها الصين إبّان زعامة ماوتسي تونغ . وحتى الاتحاد السوفياتي بعد المؤتمر العشرين تبين أن إقصاء خروشوف رائد التحول عن الستالينية كان بسبب تحوله هو الآخر إلى ستالين جديد .

إن هذا التكوين برر للذات - في الشرق (الاشتراكي) - فوائد التعامل مع « الرجل القوي » في الدول المناضلة من أجل الاستقلال . ولاشك أن هذا التعامل قد أفاد موضوعياً قضايا الاقتصاد والتنمية والتسليح . ولكنه أسهم في المقابل في احتدام أزمة الديموقراطية التي أدت غالبا إلى إخفاق الاقتصاد والتنمية والتحرير ، وأحياناً إلى وثوب الثورة المضادة [٢٤] .

أما الغرب ، فلم يدعم الحكم المطلق أو يؤيده فقط ، بل خلقه خلقاً في اكثر الأحيان ، سواء بالعمليات القذرة للمخابرات أو ما نسميه بالانقلابات العسكرية التي كان له الفضل الأول والأكبر في تصديرها إلى العالم الثالث ، بتبنى « جنرال » فى القوات المسلحة يملك صلاحيات قمة الهرم والانضباط العسكري . وكانت آسيا وأميركا اللاتينية وأفريقيا مسرحاً رئيسيا لهذه العمليات التي امتدت في مابعد إلى أوروبا نفسها (اليونان - قبرص - تركيا) .

وسواء أكان الجنرال صناعة غربية أو صناعة محلية ، وسواء أكان تقدمياً أو رجعياً ، فإن الغرب يجد في الحكم المطلق للرجل القوي وسيلته لقهر مجتمع كامل إذا كان صاحب اليد الحديدية عميلاً ، ووسيلته للتسلل فى ظلام الديكتاتورية إذا كان صاحب هذه اليد وطنياً ، جتى تأتي اللحظة المناسبة لتغييره واستبداله بالهدف المنشود[٢٥] .

إذا كانت العسكرناريا بنجمها الأوحد هي اداة الغرب في صنع بعض الأنظمة التابعة ، فقد كان الكهنوت بنجمه « الشريف » هو أداة الغرب في صنع البعض الآخر . وهي الوسيلة الأنسب في هذه الأقطار لأن « الوراثة » الملكية و« السلالة الشريفة » كلاهما ينبثقان عن « الحق الإلهي » في الحكم ، ولا يحتاجان أو يتعرضان كما يحتاج إليه أو يتعرض له « حق القوة » الذي يلجأ إليه الجنرال أو الكولونيل كتجميد الدستور أو الصلاحيات الاستثنائية أو حل البرلمان وغير ذلك من اجراءات ضرورية لبقائه في الحكم أية فترة ينجز فيها المهام الموكولة إليه . إن الدولة الدينية بطبيعتها لاتعرف الدستور ولا البرلمان ولا يحتاج حاكمها إلى صلاحيات استثنائية لأنه كفرد هو مصدر الشرعية .

وكم من تجارب ليبرالية وأدها الغرب في المهد ، لبسط نفوذه عبر العسكرتاريا العربية والكهنوت العربي . فالحكم الأوتوقراطي ليس من صنعه تماماً ، ولكن أغلب عناصره مستوردة أصلاً من الاحتكارات الغربية المتعددة الجنسيه . ومن هيمنة النموذج الشرقي في عبادة الفرد علي مخيلة الأنظمة المعادية للإمبريالية ، وأسلوب التعامل السوفياتي مع الرجل القوي .

والمحور الثالث هو الثمرة العادلة لتفاعل الحكم الأوتوقراطى مع النسيج الاجتماعى للثيوقراطية ، وأقصد به شيزوفرينيا الفكر والسلوك . وهي المردود الطبيعى لانعكاسات المسافة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة ، حيث تصبح البراجماتية أداة القهر اللاشعورية لحجب هذه المسافة عن رؤية « الآخر » . وتصبح السلطة ذاتها هي « المثال » للفرد ، لا للطبقة ، أيا ما كان قربها أو بعدها من « تمثيل » شريحته أو طبقته الاجتماعية .

هنا يصل القمع العربي المستورد من التمزق بين الواقع والمثال حدوده القصوى ، فتصبح السلطة هي الصواب المطلق والحقيقة الاجتماعية هي

الخطأ المطلق .هكذا يتم الطلاق النهائي بين الفكر والسلوك حين تغدو السلطة معيار الحركة الاجتماعية بالصواب والخطأ .. فالإنقلاب العربي حين يفشل في الاستيلاء على الحكم يسمى « مؤامرة » على الفور ، وحتى إذا كان وطنياً تقدمياً فإن كوادره بعد فترة تعود لنقد نفسها تحت شعار « الظروف الموضوعية لم تكن ناضجة » (٢٦) . أما إذا نجح فهو ثورة . السلطة هى المعيار كذلك إذا انحرفت السلطة (الثورية) فى تجسيد شعاراتها على الأرض ولجأت الى قمع القوى التى تطالب بتجسيد هذه الشعارات ، فإن القهر يصبح «مبرراً» لدى هذه القوى نفسها بأنها كانت على يسار أو على يمين السلطة ، فالسلطة هى الثورة . والثورة فى السلطة لا تخطىء .

فى موازاة تحول البراجماتية إلى منهج لا شعورى للفرد والمجتمع ، لا تعود الحقيقة الاجتماعية ذاتها صفة مطابقة لواقع الحال .. فالبراجماتية لا تهيمن على تيار دون غيره من تيارات الفكر ولا على قوة بعينها بين قوى المجتمع ، إنها بصمة الشيزوفرينيا على طول المسافة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة ، هكذا تتحول القيم والعادات والتقاليد الاجتماعية والعقائد الشائعة ومؤسسات المعارضة إلى سلطة قمعية . ليست الازدواجية مجرد التناقض بين فكر الإنسان العربى وسلوكه ، سواء أكان هذا الانسان ملحداً أو متديناً وسواء أكان تقدمياً أو سلفياً ، هذه الازدواجية هى المظهر لما هو أعمق ، وهو رسوخ الوهم بالسلطة لدى الفرد والمؤسسة . هكذا أيضاً يتناسل الدكتاتور الكبير على نحو جديد ، بأن يسكن داخل كل فرد شرطى يقمعه ودكتاتور يقمع ممّن هم أدنى اجتماعياً أو اقتصادياً أو ثقافياً .

لذلك كانت غلبة الستالينية والمكارثية والفاشية داخل التنظيمات السياسية والمؤسسات الفكرية العربية هى المناخ الاجتماعى السائد على سلطة الدولة وسلطة المعارضة وسلطة الأغلبية الصامتة . ذلك أن تصدير الشرق والغرب للحلم ـ الاشتراكى أو الليبرالى ـ كان فى واقع الأمر تصديراً

معاكساً للكابوس ـ الستاليني أو الفاشستي ـ لأن الشرق والغرب معاً يدريان سلفاً اتساع الهوة بين الواقع والمثال . لم تكن في بلادنا في أي وقت «ديموقراطية شعبية» على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كما هو الحال في شرق أوروبا . حتى يتبنى بعضنا الحزب الواحد أو التنظيم السياسي الوحيد فيغدو في التطبيق ـ وبالضرورة ـ مناقضاً للحقيقة الاجتماعية ، نازي القمع دون تمركز احتكاري لرأس المال . ولم تكن في بلادنا في أي وقت «ملكية دستورية» أو «جمهورية برلمانية» حتى تصبح الليبرالية الغربية حلماً قابلاً للتحقيق ، فتحولت على أيدي البعض منا إلى «تحالف طائفي» ضد الفئات الاجتماعية المطحونة أدى إلى حرب أهلية مدمرة (لبنان)[٢٧] أو إلى «تحالف كمبرادوري» أدى الى الانفتاح الوحشي والاستهلاك المجنون والارهاب المسلح (مصر) .

لم يحدث قط أن كان الشرق أو الغرب عاملاً ديموقراطياً في بلادنا : الأول بحكم تراثه ووضعه الأيديولوجي والاستراتيجي الدولي ، والآخر بحكم مصالحه الاقتصادية وأمنه الاستراتيجي : بل كان «الخارج» عنصراً فاعلاً ضد الديموقراطية العربية بتصدير القمع عبر التمزق بين الواقع والمثال وانسلاخ السلطة العربية (الدولة ـ الحزب ـ المؤسسة ـ العائلة ـ المدرسة ـ النادي) عن حقيقتها الاجتماعية .

* * *

لذلك كان الخلاص الحقيقي من التخلف العربي هو البداية الحقيقية أيضاً لانبلاج أنوار الديموقراطية ، بداية التقارب بين الحقيقة الاجتماعية المحلية ، والسلطة الوطنية .

الهوامش

(1) Jean- pierre cot et jean- pierre MOUNIER, pour une sociologie politique, tome 2, seuil, Paris 1974, p. 16-17.

(٢) عبد القادر حمزة ـ على هامش الادب المصرى القديم ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٢٦ (ص ٩٣) .

(٣) راجع هذه النقطة تفصيلاً فى كتاب د . محمد احمد خلف الله : القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٦٧ (ص ٢٦) .

(4) (5) Emile Brehier, la philosophie du Moyen age, ed. Albin Michel, Paris 1971, p. 159.

(6) Maurice AshIley, le Grand siecle- l'Europo de 1598 a 1715, ed Fayard, Paris 1973, P.95.

(7) JOHN. H. RANDALL, The making of the modern Mind, ed. H.M.co- U.S. 1926, p. 337.

(8) Henri LEFEBVRE, sociologie de marx, ed P. U.F. Paris 1966, P 24.

(9) Paul HAZARD, la crise de la conscience Europienne- 1680 1715, Paris 1947, p. 297.

(١٠) يجد القارىء تحليلاً مهماً لهذا التعبير فى كتاب « نقد علم الاجتماع البرجوازى الصغير » للمؤلف السوفياتى س . ى . بوبوف . مترجماً عن الروسية إلى العربية – داردمشق ١٩٧٤ (ص ١٥٢ وما بعدها) .

(11) R. NIXON, the Real war, U.S. 1980.

«يدور كتاب الرئيس الامريكى السابق حول الرد على فريقين احدهما يقطع بأن الحرب الثالثة لن تقوم والآخر يقول بإمكانية قيامها فى لحظة جنون ؛ أما المؤلف فيؤكد بالارقام والاحصائيات أن الحرب الثالثة قامت بالفعل منذ عشر سنوات بأسلوب جديد يتناسب مع العصر النووى» (قبل الانهيار السوفياتى) .

(١٢) يعتمد الباحث فى هذه النقطة على أربع مجلات دورية رئيسة كانت تصدر عن بولـونيا والمجـر ويوغسلافيا السابقة ورومانيا متخصصة فى العلوم الانسانية وتحمل اسم البلد الذى تصدر عن اكاديميته .

(13) L. TROTSKY, the Russian Revolution, London, ed 1952, Vol 1, p. 457.

(١٤) يركز اسحق دويتشر فى كتابيه عن «ستالين» و «روسيا بعد ستالين» على هذا المعنى فى سيـاقه التحليلى لمعنى الانتصار الروسى (وليس السوفياتى ؟) فى الحرب العالمية الثانية .

(15) "Raymond Ledurt: La Pensee revolutionnaire et la Fin de la metaphysique" sociologie Revolution, ed Anthropos, Paris, p. 19.

(١٦) تراجع خصوصاً مقدمة هذا الكتاب الهام ، وفى الترجمة العربية لسمير كرم عن دار الطليعة نص الرد السوفياتى . بيروت ١٩٧٨ .

(١٧) لم تؤد المفاوضات والاتفاقيات المبرمة بين الدولة والعمال الى حل راديكالى للمسألة ، وانما أجاب التاريخ على المساءلة بحزم حين خرجت نقابة «تضامن» من العمل السرى والسجون إلى قمة السلطة .

(18) Samir, AMIN, Le developpment Lnegal-Essai sur les formations sociales du capitalisme peripheriques, ed Minuit, Paris 1973.

ومترجم الى العربية بقلم برهان غليون تحت عنوان «التطور اللا متكافىء ـ دراسة فى التشكيلات الاجتماعية للراسمالية المحيطية» ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٤ .

(١٩) يراجع بدقة فى هذه النقطة كتاب د . جلال احمد امين «المشرق العربى والغرب ـ بحث فى دور المؤثرات الخارجية فى تطور النظام الاقتصادى العربى والعلاقات الاقتصادية العربية» ـ الطبعة الثانية ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٠ ـ الفصل الرابع «محنة الانفتاح الجديد» (ص ١٢٧ ـ ١٥٥)

(٢٠) هنا نقرأ باهتمام كتاب د . نديم البيطار «من التجزئة الى الوحدة» مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٧٩ .

(21) Anwar ABDEL-MALEK, Ideologie et Renaissance nationale L'EGYPTE MODERNE, 2eme edition, Anthropos, Paris 1975, p. 23.

(٢٢) احدث كتابين حول الاسلام فى الفرنسية غداة انتصار «الثورة الايرانية» هما :

A- L'ISLAM AU DEFI, par jacques BERQUE, Gallimard 80.

B- La Fanscnation de l'Islam, par Maxime Rodinson, Maspero, 80.

ولنا أن نتأمل العنوان الأول «الاسلام يواجه التحدى» و «سحر الاسلام» لندرك سلفاً اتجاه الكتابين .

(٢٣) د . اسماعيل صبرى عبد الله ـ مداخلة بعنوان «الناصرية : رؤيا حضارية» فى ندوة «الناصرية والنظام العالمى الجديد» المعقودة بين ٣٠ سبتمبر (ايلول) والاول من أكتوبر (تشرين الاول) ١٩٨٠ .

(٢٤) يراجع للكاتب «الثورة المضادة فى مصر» دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٨ .

(25) Victor MARCHETTI and john D. MARKS, The C.I.A and the cult of Intelligence, ed New- York 1974.

(٢٦) المثال البارز هو انقلاب الرائد السودانى هاشم العطا فى يوليو ـ تموز ١٩٧١ .

(27) Kamal S. SALIBI Crossroads to Civil War- LEANON 1958- 1976, ed Carvan- Delmar New York 1976, p 47.

الفصل الخامس

الإشكالية القومية

من الثورة المضادة إلى حرب الهوية

١٦٦٧ ـــ ١٩٨٢

الاشكالية القومية

من الثورة المضادة إلى حرب الهوية

١٩٦٧ ـ ١٩٨٢

(١)

لم تكد تمضى عشر سنوات على هزيمة ١٩٦٧ حتى كان رئيس أكبر دولة عربية ـ مصر ـ يمنح الكيان الصهيونى شرعية الوجود . ولم يكن قد مضى ستة أسابيع على ما سمى بالانسحاب الاسرائيلى من سيناء ، تجسيداً لمعنى « السلام » المصرى الاسرائيلى الأميركى ، حتى كان الاجتياح الصهيونى للبنان والمقاومة الفلسطينية يصوغ الوجه الآخر لهذا « السلام » فى الخامس من يونيو ـ حزيران ١٩٨٢ بعد خمسة عشر عاماً من الخامس من حزيران القديم .

ولم يكن العمل « المصرى » ـ بدءاً من زيارة القدس المحتلة ومروراً بكامب ديفيد وليس انتهاء بمعاهدة الصلح ـ عملاً سياسياً محضاً ، بل حدثاً فكرياً جديداً ... فإذا كانت العلاقة بين « الأرض والهوية » هى علاقة تطابق ، فإن الاعتراف بشرعية الكيان الصهيونى على جزء من الأرض

العربية يعنى حكماً أنه ليست هناك هوية عربية بل مجموعة من الهويات القطرية الإقليمية يجمع بينها الجوار الجغرافى والدين و« اللغة » المكتوبة ، كما هو الحال بين بعض دول أميركا اللاتينية أو بعض الدول الافريقية الناطقة بالفرنسية أو بعضها الآخر الناطق بالانجليزية . أى أنه « تجاور كمى » من جهة ، كما أن الإشتراك فى الدين أو فى اللغة هو اشتراك الصدفة من جهة أخرى ، كذلك فلا علاقة عضوية بين الدين واللغة والأرض والإنسان فكل من هذه العناصر يمثل كينونة مستقلة منعزلة خارج سياق التاريخ الاجتماعى للبشر .

وانطلاقاً من هذا « الفكر الجديد » ـ وهو فكر الهزيمة ـ انتعشت الدعوات الثقافية فى مختلف أرجاء الوطن العربى إلى إحياء عصور منقرضة من التاريخ الفرعونى أو الفينيقى أو البابلى باسم « الحضارة » . وامتدت هذه الدعوات إلى اللغة بمحاولة بعث المنقرضة منها أو بمحاولة التنظير للهجات العامية باعتبارها « لغات » ، وذلك كله باسم « الأنثروبولوجيا » . ونشطت تجارب التقاط الملامح « الخاصة » من الآثار والحفريات وتقليد رسومها وكتاباتها وتوزيع ألحانها ، باسم « الفولكلور »(١)

ولم يكن ذلك كله خطأ ، لو أن الدراسة كانت فى إطار الحضارة العربية الواحدة والوريثة لكل ما سبقها من حضارات .

ولم يكن ذلك كله خطأ ، لو أن دراسة الأمثال الشعبية فى كل قطر خضعت للتحليل المقارن مع غيرها من الأمثال فى الأقطار الأخرى ، وحينذاك كانت تتأكد وحدة المنبع واختلاف الأشكال فقط .

ولم يكن ذلك كله خطأ ، لو أمكن التعرف على « الجيولوجيا الحضارية » أى علم طبقات الأرض الثقافية ، فما هو راسب من العصر اليونانى فى مصر مثلاً ليس « حضارة مصرية » وما هو راسب من العصر الرومانى فى ليبيا أو لبنان مثلاً ليس حضارة ليبية أو لبنانية ، وما هو راسب من العصر التركى هنا أو هناك ليس حضارة مغربية أو تونسية أو عراقية ... بل إن

انتشار هذه العصور فى مختلف طبقات الأرض الحضارية العربية ، يعنى اشتراك أقطار هذه الأرض كلها وإنسانها فى أنين وتحت ضغط غزوات واحدة ، لابد أن لها تأثيرها النفسى والثقافى المشترك على « المغزوين » . بدلاً من ذلك راح البعض يتوهم ويوهم الآخرين بأن الحضارة الرومانية فى بلاده تكسبها « خصوصية » ليست لغيرها ، بل وادعى ملكية هذه الحضارة ، وهى ليست سوى حضارة الغزاة .

لم يكن البحث عن الجذور فى ذاته خطأ ، فالقومية العربية أصلاً هى نتاج تفاعلات معقدة بين ثقافات وأصول مختلفة ، تحتم « الديمقراطية » كواحدة من خصائصها الجوهرية ، وبالتالى فالحوار الحر بين هذه الثقافات طبيعى ومشروع . كذلك فإن الأمة العربية من خلال مسيرتها المعقدة منذ الفتح الإسلامى قد ضمت على الأرض أقليات قومية ودينية ومذهبية ، ومن ثم يتحتم على أية وحدة قومية أن تضع فى اعتبارها هذه الحقيقة الموضوعية المستقلة عن الأمانى . وأخيراً ، فإن طول عهدنا بالتجزئة قد ترك بصمات إقليمية لاشك فيها ، فى بعض العادات والقيم والتقاليد التى انعكست معنوياً فى « شخصيات » قطرية يكاد الاعتراف باستقلاليتها النسبية أن يكون شائعاً فى الفكر والسلوك العربى المعاصر[٢] .

لقد كانت هذه الأمور طبيعية إلى حد بعيد فى عهود الاحتلال الأجنبى المباشر ، بالرغم من أن التيار القومى كان يجد دائماً الثغرات التى يتسلل منها نضاله لإثبات الوجود . ولكن الخمسينات والستينات شهدت مداً قومياً من موقع السلطة الناصرية ، وبالتحديد من عدوان السويس ١٩٥٦ إلى وحدة مصر وسورية ١٩٥٨ ـــ ١٩٦١ . ولكن الانفصال الذى كان المقدمة الجوهرية لهزيمة ١٩٦٧ أدى إلى تراجع تدريجى للتيار القومى وصل فى السبعينات إلى درجة الانحسار . وفى ظل هذا الانحسار تبلورت « المحاولات » المذكورة سابقاً والمرتدية ثياب العلم ، جنباً إلى جنب مع « الفكر الجديد » لعصر الانفتاح فى مصر ، فى صياغة الحقائق الفكرية ـ

السياسية ، التالية :

(أ) ــ بتحريض « علمى » مستمر ، وأساساً أنثروبولوجى ، تكونت تيارات فكرية سياسية تنادى علناً بالهويات العرقية أو الطائفية باعتبارها هويات « قومية » لا مجرد تنويعات ثقافية .

(ب) ــ هذا التيار الذى يرفض القومية العربية متبنياً أضيق حلقات الانتماء العرقى (الوهمى غالباً) هو نفسه الذى تبنى الانتماء إلى الأممية الدينية . وهنا كان اللقاء الطبيعى مع التيارات الدينية المتطرفة التى ازدهرت فى العقد الأخير من هذا القرن ازدهاراً استثنائياً ، وعلى الصعيد العربى من المحيط إلى الخليج ، فلم يعد « الإخوان المسلمون » وحدهم فى مصر أساساً ، بل أضحت هناك « جماعات » أكثر تطرفاً من الإخوان فى مصر وسورية وتونس والجزائر والعراق والمغرب . برز هذا التحالف وأحياناً التوحد بين العرقية الضيقة والأممية الدينية فى إنكار القومية العربية[٢] .

(جـ) كان التحالف الدولى بين هذه التيارات و« الغرب » حاسماً وشاملاً على كافة الأصعدة : ثقافياً بانشغال مراكز البحث العلمى الغربية والجامعات الغربية بدعم وتوجيه وتمويل الأبحاث والباحثين فى الأقليات العرقية ، وأيضاً فى الاسلام والمسيحية ولكن على صعيد مذهبى .

يبدأ الدعم والتوجيه من إصدار المجلات « المتخصصة » واختلاق حروف للغات أو لهجات منقرضة إلى الإذاعات والمنح الدراسية واختيار موضوعات الأطروحات الجامعية . أى إعداد الكادر الفنى للمستقبل ، الكادر الجامعى والإعلامى والسياسى . أما الصعيدان الاقتصادى والاستراتيجى فلهما النصيب الأوفر فى هذا التحالف ، سواء بتبعية هذه التيارات المطلقة للاحتكارات الغربية أو بالتسلح العسكرى أو بالترويج للنموذج السياسى الغربى عبر كونها رأس جسر للحضارة الغربية فى « العالم العربى » كما يسمون وطننا ، وعبر ما يسمى بالمؤتمرات الإسلامية أو مجلس الكنائس العالمى .

(د) يصبح التحالف مع الفكر الصهيونى ، وبطريق مباشر أو غير مباشر مع الكيان الصهيونى ، أكثر من طبيعى ويصبح القبول بمبدأ الاعتراف بشرعية الكيان الصهيونى ممكناً لدى « الدول » العربية الأكثر إنتساباً عرقياً إلى العروبة ورسول الإسلام .

كان ذلك فكر الهزيمة ونتائجه . ولكن الفكر القومى المحاصر بأجواء الهزيمة ونتائجها ، هو الآخر تعرض فى « الممارسة السياسية » لهزات عنيفة تجسدت فى الوقائع الفكرية ـ السياسية التالية :

١ ــ ابقاء الحالة القطرية والحرص عليها بالرغم من وصول الاشكالية التاريخية (تعميم عصر الانفتاح وهو نفسه عصر النفط ، ثم حرب الخليج الأولى وتواصل الحرب اللبنانية وتطبيع العلاقات بين مصر واسرائيل) إلى أزمة الاختيار الحاسم بين الوحدة القومية والعودة إلى جاهلية ما قبل الإسلام(٤) . فالحقيقة السوسيولوجية ـ السياسية الجديدة والمطروحة منذ هزيمة ١٩٦٧ هى أن القطرية وأيديولوجيتها الاقليمية قد انتهت موضوعياً كمرحلة تاريخية ...تماماً كسقوط النظام الناصرى موضوعياً عام ١٩٦٧ وبقائه ذاتياً فى شخص القيادة التاريخية لجمال عبد الناصر ، فما أن رحل حتى كانت الثورة المضادة فى الحكم دون الحاجة إلى انقلاب عنيف . هكذا الأمر أيضاً على صعيد الأمة العربية ، فقد انتهت القطرية موضوعياً لأن الحاجة التاريخية اليها غداة الاستقلال السياسى الشكلى فى أواخر الأربعينات وبداية الخمسينات قد انتفت بتطور الامبريالية إلى مرحلة الاستعمار الجديد ، وبتطور القوى الاجتماعية الداخلية إلى مرحلة نشدان الاستقلال الاقتصادى والقطع الجذرى مع الاستعمار(٥) . إن هذا التطور الراديكالى فى العاملين الخارجى والداخلى جعل التناقض بين الاستعمار والوحدة العربية يبلغ حده الأقصى الذى لا حل له الا بالاختيار بين الوحدة القومية والكيانات العرقية ـ الطائفية ، التى لا تشكل فحسب حدوداً آمنة للكيان الصهيونى واعترافاً طبيعياً به ، بل وتشكل تكوينات سوسيو ـ

سياسية تيسر التعامل معها كمواقع استراتيجيه للغرب ى زمن الاحتكارات الكبرى المتعددة الجنسية وزمن الصراع الكبير بين الاشتراكية والرأسمالية على الصعيد العالمى[٦] . إن الحالة القطرية أصبحت ملغاة عملياً من الجانبين ـ الأجنبى والمحلى ـ بقوة التاريخ نفسه ، فالمطلوب من الأجنبى هو مجموعة قواعد « لا عسكرية فحسب) تخطط مواقعها الاستراتيجية الغربية ، ولا تفيد معها الدولة ـ القطر فى تكييفها لأغراض هذه الاستراتيجية القريبة والبعيدة . كذلك فإن القوى الشعبية المتنامية داخل « الأقطار » أضحت عملياً خارج السياق القطرى[٧] . عملياً أقول وليس أيديولوجياً . ولكنها ترزح تحت عناء الاقتصاد القطرى المرتبط بنيوياً ، شاء أو لم يشأ ـ بالنزف الأجنبى .

من هنا كان إبقاء الحالة القطرية من جانب الأنظمة ذات الشعارات القوميه يدفع إلى فقدان المصداقية لدى الجماهير العريضة فى الفكر القومى نفسه فضلاً عن اليأس من إمكانية الوحدة العربية ، واعتبارها « حلماً » فى أحسن الأحوال[٨] .

٢ ــ إن إبقاء الحالة الوسيطة فى الاقتصاد والسياسة لدى الأنظمة والمنظمات العربية ذات الشعارات القومية قد أسهم سلبياً فى دعم التيارات العرقية ـ الطائفية ... فبعد أن كان القرار ٢٤٢ لمجلس الأمن ومشروع روجرز من المشاريع والقرارات المرفوضة قومياً ، وبعد أن كانت الحرب العظيمة المنسية حرب الاستنزاف هى البديل المقبول ، أصبح قرار ٣٣٨ الذى يجمع فى بنوده كل ما كان مرفوضاً هو « أمنية الأمانى » لدى الدول « المتطرفة » ، كما أصبح مشروع فاس الأول (١٩٨١) هو « أمنية الأمانى » لدى الدول « المعتدلة » . وأصبح مقتل السادات كافياً لدى الغالبية العظمى من الدول العربية لتعريب كامب ديفيد أو مايسمى « بعودة مصر إلى الصف العربى » .

كانت الوسطية السياسية بين التحرير والتحريك هى السبب لإهدار

المفهوم القومى للأرض والهوية ، ومن ثم للحرب والسلام . وكان البديل جاهزاً وهو « إمكانية التعايش مع اسرائيل » أى « إمكانية التنازل عن الهوية القومية » .

وكانت الوسطية فى الاقتصاد هى الأصل ، إذ عنت دائماً التوفيق - أو التلفيق - بين الاقتصاد الرأسمالى التابع للغرب والتخطيط المركزى للتنمية الشاملة الذى يسمى لدى البعض زوراً بالتحول إلى الإشتراكية . والحقيقة الاجتماعية الاقتصادية المترتبة على هذا التلفيق هى تعاظم نمو « الطبقة الجديدة » من سماسرة الاستيراد والتصدير ، أى أبشع ألوان الرأسمالية الطفيلية التى تطحن كل الشرائح المنتجة فى المجتمع . تلك الطبقة المستفيدة من الحكم أو الحاكمة فعلاً ، تلتقى تماماً مع الممارسة السياسية « الوسطية » رغم أنها القوى الاجتماعية المرشحة لإسقاط السلطة الوسيطة ذاتها . وهى أخيراً القوى الاجتماعية الأكثر ارتباطاً بالدوائر الأجنبية والعربية المضادة للعرب ، والأكثر التزاماً بالحيلولة دون « وحدة عربية » تجهز عليها(٩) .

٣ - ترافق مع إبقاء الحالتين القطرية والوسيطة ، الإبقاء على « العنف » فى مواجهة المعارضة الأكثر رجعية والأكثر تقدمية على السواء . وبقدر ما كان العنف هو الحل السهل ، فإنه جوهرياً كان الحل المستحيل .. لأن التناقض أصلاً هو بين القطرية والوحدة ، بين الإقليمية والقومية ، ثم هو بين الوسطية السياسية والتلفيق الاقتصادى من ناحية . وتعاظم المشهد الاجتماعى للكادحين من ناحية أخرى . كان حل التناقضات والمفارقات بالقمع ولا يزال ، علامة تاريخية حاسمة على عجز هذه الأنظمة عن البقاء ، الا لفترة محدودة وبشرط اللقاء العارى من ورقة التوت مع الرجعية العربية والكيان الصهيونى والغرب .

ولكن القمع تحت رايات قومية زاعقة أحياناً ، أضاف إلى عدم المصداقية والإحباط واليأس لدى الجماهير الواسعة ، ضياعاً سياسياً

وتنظيمياً فادح الثمن (مصر ولبنان مثلان ساطعان) . وباستثناء النموذج الفلسطيني الباهر في الأراضي المحتلة ، فان هذا الضياع العربي العام قد أثمر الشلل الجماهيري العربي عن الفعل القومي الوحدوي القادر على إنقاذ أمة من الإنقراض . كما أثمر العكس أيضاً : جملة الأفعال وردود الأفعال العرقية والطائفية التي قدمت لنا نماذج وعينات واقعية للانقراض الجديد ، وهو التشرذم الجاهلي لدرجة اللا وجود الحضاري والعدمية القومية .. الأمر الذي أدّى بالكيان الصهيوني أن يطرق أبواب بيروت في يونيو ١٩٨٢ .

(٢)

قد يتراءى للبعض أن ثمة «موجة إسلامية» طارئة على أثر إسقاط الشاه في إيران تحت شعار «الإسلام» عام ١٩٧٩ .

وقد يتراءى للبعض الآخر أن ثمة «موجة دينية» طارئة . على اثر اندلاع الحرب اللبنانية ونجاحها في تقسيم البلاد تحت شعارات «طائفية» منذ عام ١٩٧٥ .

وقد يتراءى للبعض الآخر أت هذه الموجة قد ظهرت مع هزيمة ١٩٦٧ كرد فعل لمجموعة الأفكار والممارسات التي قادت اليها .

ولاشك أن هذه المحطات التاريخية كلها صحيحة ، ولكن ارتباطها بتعبير «طارىء» أو «رد فعل» ليس صحيحاً . فالإسلام لدى الجماهير العربية والمفكرين العرب على السواء ، ليس «موجة» تذهب وتجيء ، بل هو تيارات شعبية وسلطوية ، أيديولوجيات وعادات وقيم وتقاليد راسخة في الضمير أو بنود الدساتير منذ الفتوحات العربية الأولى .

غير أنه بعد اللقاء التاريخي مع الغرب ـ من الحروب الصليبية إلى الاستعمار الحديث ـ وبعد عصور طويلة من التخلف والانحطاط والجمود ، ظهر «الاجتهاد» في التوفيق بين التراث الاسلامي والحضارة «الغربية» عند رواد فجر النهضة من العرب ، واساساً رفاعة الطهطاوي ، وخير الدين التونسي ، إلى جمال الدين الأفغاني ، وعبد الرحمن الكواكبي ، ورشيد

رضا ، ومحمد عبده . كان «الإسلام والعصر» هو السؤال المطروح امام هؤلاء الرواد بغية الرد على الحضارة القاهرة للوطن أو الأوطان المتخلفة .

وأياً كانت التحفظات والملابسات التى صاحبت فكرة «الجامعة الإسلامية» حينذاك ، فقد كانت «الولايات» ، فى ظل الإمبراطورية العثمانية هى الأوطان ، لذلك ، مثلاً ، كانت «مصر» هى الوطن فى كتابات الطهطاوى ، رغم معاصرته لفتوحات محمد على وإبراهيم باشا شرقاً . ولذلك ايضاً كان السؤال حول «الإسلام والعصر» فى بداية القرن التاسع عشر مرادفاً للسؤال : كيف ينهض الشرق المسلم فى مواجهة الغرب المتقدم . كانت هناك المسألة الشرقية ـ لا المسألة القومية ـ وكانت المتقدم ؟ لمواجهة لا الانضواء . وحين اقبلت بعد أكثر من نصف قرن فكرة «الجامعة الاسلامية» لم تكن بمواجهة الفكرة القومية ، وإنما وأياً كانت التوازنات الدولية والمناورات الاقليمية على تناقضاتها ، كانت بمواجهة الاستعمار الغربى .

من هنا يعود الفضل إلى رواد النهضة من المسيحيين العرب المشارقة فى مقاومة الهيمنة العثمانية بالدعوة إلى القومية العربية الحديثة ، التى أبرزت البعد العربى فى المسألة الشرقية ، بحيث أصبح النضال ضد الهيمنة شاملاً بغض النظر عن الهوية الدينية للمهيمن ، اسلاماً عثمانياً أو صليبياً أوروبياً(١٠) ولعل الكواكبى الذى لم يرفض مبدأ الخلافة وأن نادى بحصرها فى العرب قد أحس عميقاً بمعنى السؤال الجديد قبل أن يتخذ شكله النهائى فى المؤتمر العربى الأول ومختلف كتابات اليقظة العربية المعاصرة .

هذا السؤال حول «العروبة والإسلام» لم يعن قط منذ مولده فى السنوات المائة الماضية أى تناقض بين القومية العربية والإسلام ، لأنه لم يطرح مطلقاً فى هذا الإطار .

ومن الواجب أن نعرض للموضوع على النحو التالى :

١ ـ ليست هناك فى كتابات المسيحيين العرب الداعين إلى القومية العربية

على مدى قرن اى نص يفتعل تناقضاً بين العروبة والإسلام . من المعلم بطرس البستانى فى لبنان إلى مكرم عبيد فى مصر إلى ميشيل عفلق فى سوريا ، لن نعثر على هذا النص ، بل من اليسير أن نكتشف نقيضه تماماً ، وهو اعتبار الإسلام حضارة عربية للمسلم والمسيحى العربى على السواء .

٢ ـ ليست هناك فى كتابات الماركسيين العرب طيلة ستين عاماً أى نص او موقف يجسد هذا التناقض المزعوم ، فى هذه الكتابات نصوص حول القومية ومواقف من الدين نختلف او نتفق حولها ، مع ضرورة وضعها فى سياقها التاريخى ورصد تطورها ولكننا لن نجد نصاً أو موقفاً يقول بالتناقض بين العروبة والإسلام .

انصافاً للتاريخ إذن ، فإن اول من قال بالتناقض بين القومية العربيه والإسلام هم «الاخوان المسلمون» سواء فى المقدمات النظرية لرشيد رضا او فى القول الفصل لحسن البنا تحت عنوان «لا القوميه ولا العالميه بل الأخوة الإسلامية» حيث كتب حرفياً: «...فالقومية مبدأ خطير لا ينتج الا الشرور والآثام والحروب والتخاصم والتنافس والتزاحم» .. منذ ذلك الوقت (الثلاثينات من هذا القرن) تبلور السؤال الجديد : الإسلام أم القومية ؟ وهو ـ على الصعيد الفكرى المجرد ـ سؤال مفتعل لا يعكس تطوراً طبيعياً للسؤالين السابقين عن مواجهة الإسلام للتخلف ، أو مواجهة القومية للاستعمار . وهو على الصعيد السياسى والاجتماعى السؤال الوحيد الذى لا يواجه التخلف او الاستعمار ، ويزرع الفرقه بين المسلمين خارج العروبة والعرب ، وبين العرب وبعضهم البعض .

لذلك كان البروز الواضح للتيارات الدينية بعد هزيمة ١٩٦٧ والحرب اللبنانية ١٩٧٥ و«الثورة الإيرانية» ١٩٧٩ فى الفكر العربى الحديث ، ليس «عودة» إلى الإسلام الذى لم يحدث ان «ذهب» قط ، بل استطرادا لسؤال الاخوان المسلمين وحده ، القومية أم الإسلام ؟

وبينما كان المأمول دائماً هو تطوير سؤال النهضة الأولى «الإسلام والعصر» حيث ان التخلف بعد قرنين من دولة محمد على لازال جاثماً .

وبالتالى فالصيغة التوفيقية للتراث والحضارة الحديثة تحتـاج إلى إعادة نظر . وكذلك بينما كان المأمول هو تطوير سؤال النهضة الثانية «العروبة والاستعمار» لأن المشروع الغربى لايزال مهيمناً على أراضينا واقتصادنا وثقافتنا .. فإننا نفاجأ منذ البداية بأن السؤال الـذى فرض نفسـه على السنوات العشر الأخيرة موضوعاً للحوار هو القومية العربية والإسلام ، وكأن هناك مشكلة حقيقية او تنـاقضاً أصيـلاً يحتاج إلى حـل . أى ان الهزيمة فى واقع الأمر طرحت سؤالاً زائفاً لمحاولة تأصيله فى أرض تغلى بأسئلة حقيقية وأصيلة وخطرة وعاجلة . بل ان مناخ الهزيمة باعد بيننا وبين البحث عن الأصل السوسيولوجى ـ الثقافى للسؤال بعد ٦٧ و٧٥ و ١٩٧٩ أى لماذا يتجدد هذا السؤال بالذات بعد هزيمة مدوية وحرب اهلية فى أرضنا وانتصار ثورة شعبية فى بلاد غيرنا ؟

ومن المدهش ان الغالبيـة العظمى بين البـاحثين العـرب اجابت فى أوراقها بلا تردد بأنه ليس من تناقض بين العروبة والإسلام ، مهما اختلفت زوايا الرؤية للعلاقة بينهما[١١] .

رغم ذلك نقول ان الهزيمتين التاريخيتين «١٩٦٧ـ ١٩٧٥» هما العامل الحاسم فى موجة التراجع ـ لا المراجعة ـ التى ألمت بالوطن العربى على مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقـافية منـذ خمسة عشر عاماً إلى الآن . وهى فترة تشبه شبهاً مثيراً المرحلة التاريخية الواقعة بين الثورة الفلسطينية عام ١٩٣٦ إلى الهزيمة العربية فى فلسطين عام ١٩٤٨ فهى البيئة الرئيسية التى أثمـرت السؤال الدينى عـلى نهج الاخوان المسلمين .

لقد قالت هزيمة ١٩٦٧ ان مرحلة من التفكـير القومى العـربى قد انتهت ، لأنها لم تحل جذرياً الإشكالية الحضارية المتعلقة بالمسألة القومية ومواجهة الاستعمار . وليس من ريب فى ان انفصال مصر وسوريا عـام ١٩٦١ كان المقدمة الرئيسية لهزيمة عام ١٩٦٧ لا لأن الانفصال بحد ذاته جريمة رجعية استعمارية فحسب بل لأن جوهره ظل قائماً ، وهو غيـاب

الصيغة الديمقراطية - بالمعنى الشامل للديمقراطية - عن الفكر القومى العربى

كانت القومية العربية فى الفكر الناصرى والبعثى قد تقدمت مع بداية الخمسينات كحل جديد للثنائية فكر النهضة الذى استمر قرناً ونصفاً يراوح مكانه بين التراث والعصر . بدت القومية العربية حينئذ كتركيب يواجه الاستعمار ، ولكن من موقع الطبقات والشرائح والفئات الوسطى من الرأسماليات العربية المرتبطة حكما بالاحتكارات الأجنبيه وانماط شبه الاقطاعية والقبلية والعشائرية فظل التركيب الجديد للقومية العربية خالياً من المحتوى الديمقراطى اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا . وبدت القومية العربية كما لو كانت ثوبا ايديولوجياً سياسياً لانظمة الحكم «الوسطية» وبالهزيمة كانت هذه الأنظمة قد سقطت موضوعياً وتاريخياً . ولكن الجماهير وبعض التيارات الفكرية العربية وقعت فى الالتباس . ظنت ان القومية هى التى سقطت وما رفعته عالياً من رايات الاشتراكيه .

لم يحدث ان وقعت مراجعة عميقه للفكر القومى الذى ساد فى تلك المرحلة ، وإن خلوه من التأصيل الديمقراطى كان من عوامل هزيمته ، لم يحدث ان روجعت «اشتراكنة» هذا الفكر مراجعة جادة مسؤولة تكشف زيف الشعار وبعده عن الحقيقة[١٢] . كان هذا اليأس الجماهيرى الكاسح الذى استبد ببعض المفكرين العرب فانزلقوا إلى ترديد «واإسلاماه» بتنويعات مختلفة على اللحن الرئيسى لمعزوفة الاخوان المسلمين قبل ربع قرن .

إن ما نواجهه منذ الهزيمة فى ١٩٦٧ ليس هو التمزق الاسلامى ، بل هو التفتت العربى ، وبدلاً من بحث التيارات الشوفينية فى مختلف الاقطار العربية ، وبالتالى نطرح السؤال القومى فى ضوء المتغيرات الجديدة ، نفاجا بمن يعيد طرح سؤال موجة «رد الفعل» وليس سؤال الفعل القادر على مواجهة الهزائم وأين ؟

فى لبنان ، حيث قالت لنا الحرب الاهلية طيلة تسع سنوات بافصح

بيان دموى أن المنظور الطائفى لبناء الأوطان هو مقدمة دمارها ، وحيث قالت لنا هذه الحرب القذرة ان الفكر القومى العربى السائد قبلها لم يستقطب الخصوم فى جانب والحلفاء فى جانب آخر من منظور اجتماعى طبقى .

لا أحد ينكر الجذور الاجتماعية العميقة للمأساة اللبنانية ، ولا أحد ينكر ضراوة المخططات الامبريالية الصهيونية فى بلقنة المنطقة ، ولكن لا أحد ينكر كذلك أن مرحلة الفكر القومى العربى السابقة برواسبها الراهنة قد اخفقت فى حل معضلتين : الأولى ، هى مواطنة الأقليات الدينية ـ والثانية هى دور الدولة الدينية ـ اسرائيل ـ فى محاصرة الوجود القومى بكافة عناصره القطرية ، فلسطينية كانت أم لبنانية او غيرها[١٣] باشتباك العلاقة بين المعضلتين ما كان لبنان يصبح «فيدرالية طوائف» ولا كان الوجود الفلسطينى المؤقت يصبح عبئاً بل ضرورة .

ان تأصيلاً عميقاً لاشتراكية الفكر القومى من ناحية ، وللديمقراطية من ناحية اخرى ، لم يحدث قط من جانب الطبقات والتحالفات الطبقية التى رفعت راية الفكر القومى منذ بداية الخمسينات . لذلك أخفق التركيب النظرى الذى استهدفت به القومية العربية أن تحل الاشكالية التوفيقة على السؤالين السابقين : قضية التخلف وقضية الاستقلال .

ولأن الواقع الاقتصادى والاجتماعى والسياسى لبنية الانظمة العربية بدأ فى الانحدار السريع مع بداية السبعينات ، فقد اثمر اليأس ورد الفعل هذا التراجع من جانب بعض الكتاب التقدميين العرب نحو عصور ما قبل «النهضة» بالقول ان التراث وحده كاف للانقاذ والخلاص ، وكانهم أرادوا الإقرار بازدواجية «التوفيق»/واتبعوا الحل الجذرى باقصاء أحد طرفى المعادلة ، وهو «العصر»

وسوف نلاحظ أن الذين وقعوا فى هذا «الفخ» الايديولوجى ، هم بعض المتمركسين فى مصر ، وغير المسلمين أساساً فى لبنان ، اما أصحاب الفكر

الدينى او القومى فقد ثبتوا فى مواقفهم ، والبعض منهم شق طريق التطور .
هكذا تقول لنا أهم ابحاث وكتابات فهمى هويدى ومحمد عابد الجابرى وحسن حنفى ومنح الصلح ومحمد أحمد خلف الله وحسن صعب وكمال ابو المجد[١٤] الذين رفضوا بوضوح ، اى تناقض بين القومية والدين ، واتفقوا بحسم حول مسألتى الديمقراطية والعدل الاجتماعى . أما محمد عمارة ومنير شفيق وطارق البشرى ممن عرفوا قديماً بالفكر التقدمى بل والماركسية على وجه التحديد ، فهم الذين قالوا فى أبحاثهم بالإسلام ديناً ودولة . ودافع اثنان منهم «عمارة والبشرى» عن افكار الشيخ حسن البنا ، وهو دفاع ينسجم مع «تطورهم» الجديد[١٥] .

يقع ذلك فى وقت تفاعلت فيه بعض اجنحة التيار القومى مع الفكر الاشتراكى العلمى ، والعكس ايضاً إذ انفتح هذا الفكر على جوانب جوهرية من التيار القومى خاصة فى معارك ساخنة ، واحياناً دموية ، كالتجربة الناصرية وكالحرب اللبنانية ، حيث تم التفاعل فى المثلين بصورة طبيعية ومن خلال الكفاح المشترك ومن ثم جاء التفاعل الفكرى الخلاق نابضاً بأصالة الأرض والشعب .

فى هذا الوقت تماماً حيث يتوقع الفكر العربى والنضال السياسى العربى مرحلة جديدة من النضج الثورى ، هبت رياح «الثورة الإيرانية» ليتلقفها البعض ، كبراءة ذمة للخروج من المعركة الحقيقية الصعبة ، وكتعويض عن الخيبة ورد فعل على اليأس ، وهنا بالضبط كان موقف بعض الكتاب اللبنانيين من غير المسلمين ملكياً أكثر من الملك ، فراحوا لمدة عامين يروجون لايديولوجية الدولة الدينية ، وأخيراً اضطروا لما اسموه بالنقد الذاتى لمجرد ان هذا كان موقفاً مبدئياً .

أما تعميم «الثورة الإيرانية» وفكرها وكأنها قامت بالنيابة عن الثورة العربية فإنه تنكر فادح الثمن للتقاليد العربية الاصيلة فى رفض المؤسسة الدينية (الخلافة ، السلطنة ، الامامية ، الملكية ، الامارة ... الخ) ورفض

الحق الإلهى المزعوم فى السلطة ، وما يستتبعه من عصمة الحاكم باسم الدين من الخطأ ، وما يستتبع ذلك من توريث للسلطة ، اى نزع رداء «الاوتوقراطية» من هيكل الحكم .

وذلك كله فى إطار «التعميم» وهو التعميم الذى يغاير كلياً موقف الغرب من الدين ، حيث لعبت الكنيسة فى العصور الوسطى دور «المؤسسة» الاقتصادية الاجتماعية السياسية الايديولجية الحليفة عضوياً للاقطاع والملوك والنبلاء ، فكانت مواجهتها من جانب الثورات القومية البارعة حتمية انتهت بفصل الدين عن الدولة لا «استقلاله» عن شبهاتها .

فى مجال «التخصيص» تصبح القضية اخطر . فالدين يصبح «الاسلام» تحديداً والقومية تصبح «العربية» تحديداً وإذا كانت العلاقة بين الدين والقومية قد انفصمت عراها فى الغرب ، لاسباب خاصة بالسياق التاريخى لهذا الغرب ، فإن العلاقة بين الإسلام والمسيحية الشرقية من جهة والقومية العربية من جهة أخرى ، لها سياقها التاريخى المختلف نوعياً لذلك تفيدنا الخبرة الغربية فى باب المقارنة فقط ، ولا تعنينا مطلقاً فى باب القياس[١٦] .

كان هناك «عرب» قبل الإسلام ، يؤمنون بالمسيحية والوثنية ايماناً معرفياً قاطعاً . وكانت هناك هجرات عربية متصلة من شبه الجزيرة إلى المشرق والمغرب ، تؤمن باديانها المختلفة ايماناً وثوقياً جازماً . والثابت فى الوقت نفسه ان عرب ما قبل الإسلام ـ فى بيئتهم الأولى أو فى البيئات التى هاجروا إليها ـ لم يشكلوا «أمة» قبل ظهور الرسالة الإسلامية التى شكلت فى واقع الأمر «العنصر الحاسم» فى تكوين الامة العربية من ناحية ، وفى توحيدها ضمن «دولة قومية» من ناحية أخرى . وهو العنصر القائم بدوره إلى اليوم سلباً وايجاباً . وهو الدور الذى نفسح الى جواره مكاناً رحباً لعناصر أخرى فى طليعتها المسيحية الشرقية[١٧]

الدين هنا ، فى الخصوصية العربية ، لا يتناقض مع القومية لأنه جزء لا يتجزأ منها . وعندما كان يقع التخلى عن هذا الجزء الرئيسى الحاسم ،

كانتت الامة العربية تنحدر إلى مهاوى التخلف والفقر والتجزئه والطغيان والهزيمة .

القومية العربية بهذا المعنى من اسبق القوميات فى التاريخ الانسانى إلى التشكل دون الحاجة إلى «عصر صناعى» و «اسواق» وغير ذلك من عناصر موازية اسهمت فى تشكيل القوميات الغربية .

يصوغ هذا التصور من هذه الزاوية مفارقة جذرية مع التيارات التالية :

أ ـ التيار الإسلامى الامى الذى لا يعترف اصلاً بالقوميات

ب ــ التيار المستغرب يميناً أو يساراً ، والذى يطبق فى أدبياته التعريفات الغربية لنشأة القوميات باعتبارها قابلة للتعميم ، وكأن تاريخنا مجرد صدى لتاريخ الغرب .

جـ ــ التيار القومى العنصرى القائل بان الامة العربية وجدت منذ فجر التاريخ .

د ــ التيار « القومى العلمانى » الذى يستلهم فكره اساساً من تجربة الوحدة الايطالية وتجربة الوحدة الالمانية .

يفسر هذا التصوز أيضاً نشأة هذه التيارات وتطورها تفسيراً اجتماعياً وحضارياً ، اذ هى صاحبت الهيمنة الأجنبية على مقدرات العرب من ناحية وبرزت فى صفوف القوى الاجتماعية غير المؤهلة بحكم مواقعها وتكوينها من تصحيح المسيرة القومية للعرب من ناحية أخرى . ونفسر بهذه التيارات لماذا تخلف الفكر القومى العربى عن طموحات الجماهير العربية .

غير أنه لا ينبغى التوقف عند حدود التفسير لهذه التيارات بل لابد من صياغة مؤشرات البديل على النحو التالى :

١ ــ للامة العربية خصوصية ليست عرقية ، وإنما العكس هو الصحيح . انها تكونت من شعوب وقبائل وثقافات وحضارات متنوعة .

وبالتالى فان هذه الأصول المتباينة هى جذور « الشجرة الواحدة » الوريثة الشرعية لكل ما سبقها من بذور متناثرة .

٢ ــ هذه الشجرة ، كان الاسلام والمسيحية الشرقية عصارة الحياة فى اغصانها وأوراقها وأزهارها ، وسبب وجودها كامة . ولكنه اسلام بلا مذاهب من ناحية ، ومسيحية عربية من ناحية ثانية[١٨] .

٣ ــ هذا الاسلام وتلك المسيحية ـ الفكر والحضارة ـ يكرسان الخصوصية القومية العربية بأن ثمة دوراً استثنائياً للأيديولوجية فى بناء امتنا ، سواء فى مرحلة النشأة أو فى مرحلة الازدهار أو فى مرحلة التدهور هذا بشكل عام .

٤ ــ وبشكل خاص ، فان هذه الأيديولوجية محكوم عليها فى حالة البناء أن تتضمن عناصر أساسية هى الدعوة إلى المساواة والدعوة إلى الحرية .

لقد كانت ايديولوجية النشأة الأولى للثورة المسيحية وثورة الاسلام[١٩] ، هى العدل والشورى والحوار المطلق من كل قيد على الحضارات الدينية الأخرى . لذلك كانت القوى الاجتماعية الكادحة والمقهورة هى « عصب » الثورة . كما كانت الاضافة المسيحية والاسلامية إلى الحضارة الانسانية فى زمن الأخذ بالعقلانية وحرية الفكر .

وبالعكس ، تم اغلاق باب الاجتهاد واللجوء إلى القمع حين تم تقنين الامتيازات وتوريثها ، وتخلت الحضارة العربية الاسلامية عن أمجادها مع بداية القهر والاضطهاد الذى نال من حيوية المسيحية الشرقية وأرغمها على الجمود .

والأخطر أن ذلك كله تم فى وقت واحد مع انهيار الدولة العربية الاسلامية منذ سقوط الاندلس إلى سقوط فلسطين . أيا كان العنصر الخارجى : الهيمنة العثمانية ، الحملات الصليبية ، الاستعمار الغربى الحديث ، المشروع الصهيونى ، الاستعمار الجديد . فقد تآزر التآكل

التدريجى لأسس الدولة الواحدة مع الغزو الخارجى فى قيام وترسيخ الوضع الشاذ : أمة واحدة ودول أو دويلات متعددة

هنا تصبح « الوحدة » فى ذاتها أيديولوجية قومية ثابتة ، لا مجرد مشروع سياسى كما هو الحال فى تمزقات قومية عديدة فى الشرق والغرب (كوريا والمانيا مثلان بارزان)

إن القومية فى الأصل والنتيجة « هوية » وليست فكراً أو أيديولوجية ، ولكن طول عهد التجزئة العربية ــ وهى خصوصية بالغة الاستثناء ـ يرتفع بفكرة الدولة القومية إلى المستوى الأيديولوجى .

ولكن لا علاقة لهذا الفكر « القومى » بمختلف التنويعات المقترنة بهذا المصطلح فى أدبيات الشرق والغرب . إنه بالقطع ، مثلاً ، ليس فكر البرجوازية القومية ، لأن هذه البرجوازية لم توجد قط . بل على النقيض من ذلك تماماً ، هو فكر الطبقات والفئات والشرائح الشعبية المؤهلة بحكم التاريخ والحاضر والمستقبل لاقامة الدولة القومية الواحدة ، فهى صاحبة المصلحة فى هذا الشكل السياسى ، الاقتصادى ، والاجتماعى .

٥ ــ ولابد من أن نربط ربطاً ديناميأ محكماً بين هذا المفهوم الراديكالى للوحدة القومية و« مضمونها » ، لأن الشكل الوحدوى فى حالتنا وفى ظل المقومات السابق ذكرها يصبح هو نفسه مضمون دولة الوحدة .

(٣)

ومن هنا ، كان الارتباط عضوياً بين الفكر القومى وكل من الفكر الاشتراكى والفكر الديموقراطى ، فلا سبيل لفصل أى من العناصر الثلاثة من جهة ، كما لا سبيل إلى نزع هذه العناصر من الأطار الإنسانى العام .. باعتبار القومية العربية فى مختلف العصور ، هى قومية مضطهدة قومية، مقهورة ومناضلة منذ ظهرت الدعوة الاسلامية للمرة الأولى ، إلى طغيان العنصر التركى باسم الخلافة العثمانية إلى الحروب الصليبية باسم

المسيح ، إلى الاستعمار الغربى باسم التحديث ، إلى الاستيطان الصهيونى باسم التوراة ، إلى الاستعمار الجديد باسم « العالم الحر » .

كانت القومية العربية فى هذه العصور كلها (أى منذ نشأتها إلى اليوم باستثناءات[٢٠] تاريخية نادرة) قومية مقهورة ومناضلة ، لم يحدث قط أن « تطورت » إلى قومية عدوانية توسعية استعمارية . ومن هذا السياق التاريخى شبه الفريد تولدت « خصوصية » أخرى للقومية العربية هى كونها « قومية انسانية » . إن جاز التعبير عن تحالفها الطبيعى والاستراتيجى مع كافة القوميات المقهورة فى العالم .

ان أبشع ما جرى من جانب بعض الحكام العرب أو غير العرب من المسلمين الذين حكموا العرب ، قد جرى فى ظل غياب الدولة القومية الواحدة للعرب ، سواء كانت هذه الأعمال البشعة ضد قوميات أخرى ، أو ضد الجماهير الفقيرة المطحونة ذاتها . ان أية حروب عنصرية قادها بعض الحكام المسلمين أو العرب ضد شعوب أخرى ، وأية انتهاكات لحقوق الإنسان مارسها ويمارسها الحكام العرب المعاصرون ، تأتى كلها فى سياق التغييب المستمر لقيام دولة الوحدة القومية .

ولذلك كانت القومية العربية فى جوهرها قومية انسانية ، لأن مصلحتها المباشرة كفكر فى إقامة دولتها كمشروع سياسى ، تلتقى موضوعياً وذاتياً مع طموحات القوميات المقهورة فى العالم .

ليس هذا المفهوم وليد قفزة مجردة فى المجهول أو خارج سياق التاريخ ، بل لقد كان وما يزال البديل الوحيد الممكن لفكر الهزيمة ، أو الفكر الذى انتهى إلى الهزيمة ، الفكر المهزوم بتعبير أدق .

واعنى به فكر « النهضة العربية الحديثة » الذى وصل فى حينه إلى أرقى مراحله فى الناصرية . ناصرية الوحدة المصرية السورية (١٩٥٨) القادمة من عنفوان السويس (١٩٥٦) والممتدة إلى ثورة العراق (١٩٥٨)

شرقاً والثورة الجزائرية (١٩٥٤) غرباً واليمن جنوبه وشماله . هذه الناصرية العظيمة قد منيت بهزيمة شاملة عام ١٩٦٧ م ولم تكن القضية مجرد حاصل جمع الهزائم الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية ، بل هى فى الجوهر هزيمة طبقية ـ فكرية ، نهاية النهايات لفكر النهضة « العربية » الحديثة . لأن الذى سقط كان أرقى ما توصل إليه هذا الفكر فى « النظر » و« التطبيق »[٢١] .

كانت معادلة « النهضة » الاساسية ، كما قال بها أساساً رفاعة رافع الطهطاوى من مصر وخير الدين التونسى من تونس هى « الاسلام والغرب » أو ما يسمى الان بالتراث والعصر أو الأصالة والمعاصرة إلى غير ذلك من مسميات كانت تعنى فى القرن الماضى وحتى منتصف القرن الحالى « التوفيق » بين تعاليم الاسلام خالية من شوائب عصور الانحطاط ، والحضارة الحديثة كما تبلورت فى الغرب خالية من شوائب الاستعمار . وكان هذا التوفيق أو تلك المعادلة حلاً وسطاً بين التيار السلفى المتطرف والتيار الغربى المتطرف . ولكن جوهر المعادلة كان تعبيراً عن « الطبقة الوسطى » الناشئة أصلاً عن حضن الاقطاع والصاعدة على أكتاف الاستعمار . أى تلك الطبقة التى لم تولد فى « السوق » الوطنية كما هو حال البرجوازيات الغربية ، بل كان الاقطاعيون أنفسهم فى بلادنا يحولون جزءاً من ثروات الأرض إلى ميادين التجارة والصناعة ، فظهرت هذه الشرائح من الاقطاعيين المتبرجزين أو من البرجوازيين ذوى الأصول الاقطاعية ، وحملت معها قيم الإقطاع وعاداته وتقاليده . ومن هنا كان حرصها البالغ فى الاتكاء على « السلف الصالح » . ولكنها من ناحية أخرى كانت تطمح إلى « التحديث » الذى يسره لها الغرب بالتكنولوجيا ، كما كانت تطمح إلى « التسويق » الذى يسرته لها الاحتكارات الاجنبية بالاستيراد والتصدير[٢٢] . ومن هنا كان حرصها البالغ فى الاتكاء على منجزات الحضارة الغربية . أى أنها فى الحقيقة لم تثمر فكراً أصيلاً ، بل راحت

« تترجم » من ناحية و« تفسر » القرآن بما يتلاءم مع ترجماتها من ناحية أخرى ، وتزاوج بين الترجمة والتفسير فيما يمكن ملاحظته كحاصل جمع كمى بين نقيضين . وتلك كانت جرثومة السقوط فى قلب النهضة .

وكان الاستعمار الغربى الحديث ـــ الانكليزى والفرنسى والايطالى ـــ قد تسلم المنطقة العربية من « رجل أوروبا المريض » أى الخلافة العثمانية ، ولايات ممزقة الاوصال ، فكان من الطبيعى أن تكون « التجزئة » العربية هى الوعاء الاقتصادى الاجتماعى السياسى لمعادلة « النهضة » ، فلم تكن الوحدة القومية ممكنة تحت نير الاحتلال ، ولم تكن ممكنة أيضاً تحت نير الاحتلال المتعدد الجنسيات . وهكذا نشأت اشباه برجوازيات عربية منفصلة عن بعضها البعض إنفصالاً كلياً . وتطورت هذه البرجوازيات الممسوخة بمعزل عن بعضها البعض ، حتى أن عبد الناصر نفسه ـ الوطنى القومى بلا ريب ـ لم ير بـدأ من « الاستسلام » امام ما سمى باستقلال السودان عام ١٩٥٥ ، وهو القطر الذى ظل موحداً مع القطر المصرى حتى ذلك التاريخ ، لأن الاستعمار لوادى النيل كان واحداً هو الاستعمار البريطانى . ولكن هذا الاستعمار نفسه عند الرحيل رفض أن يترك « وادى النيل » موحداً . والمهم هو أن التطور المعزول لكل قطر عربى على حدة صاغ على مر السنين صفتين متلازمتين للبرجوازيات الممسوخة هما : الارتباط البنيوى بالاحتكارات الأجنبية ، أى التبعية الاقتصادية والسياسية ، والأيديولوجية الاقليمية[٢٣] .

ويجب الانتباه جيداً إلى هذه النقطة المحورية ، وهى أن ثمة ارتباطاً عضوياً مصيرياً بين النشأة والتطور بين أشباه البرجوازيات العربية وكل من التبعية والاقليمية ، انهما وجهان لعملة واحدة ، كما يجب أن ننتبه إلى أن معادلة النهضة « العربية » الحديثة قد ترادف ميلادها مع ميلاد الايديولوجيات الاقليمية . ففى ظل الهيمنة العثمانية كانت التجزئة واقعاً اقتصادياً واجتماعياً ، ولكنها لم تعرف قط الصياغة الأيديولوجية .

واذا اتخذنا مصر نموذجا ، فسوف نندهش مثلاً من أن مصطفى كامل الذى عرف بدفاعه المستميت عن الخلافة العثمانية ، وأن أحمد لطفى السيد الذى عرف باقترابه الشديد من بريطانيا ، كلاهما التقيا فى الجوهر الايديولوجى لعصر « النهضة » ، فالأول هو صاحب القول الشهير « لو لم أكن مصرياً لوددت أن أكون مصرياً » والآخر هو صاحب شعار « مصر للمصريين » .

وهى الشعارات التى سوف نجد لها مترادفات عربية أخرى فى السياق التاريخى الاكثر حداثة ، وفقاً للتطور الثقافى لكل بلد عربى على حدة . فسورية المعروفة بأنها « قلب العروبة النابض » هى نفسها التى عرفت تنظيم « سوريا الفتاة » ثم « الحزب القومى السورى » ، وهكذا ...

نقطة محورية ثانية يجب الالتفات اليها ، هى أن البلورة الايديولجية للفكر الاقليمى فى موازاة « النهضة » كانت وما تزال أكثر تعقيداً من مجرد المناداة العرقية باستقلال الاقليم المعنى . فلسوف نلاحظ بغير عناء كبير فى الانتاج الثقافى المصرى على سبيل المثال هذا التلازم بين ثلاثة ينابيع فى وقت واحد : التاريخ الاسلامى ، التاريخ الفرعونى ، الغرب . سنلاحظ ذلك فى عيون الفكر والفن « النهضوى » المصرى ، فى انتاج طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ وعلى أحمد باكثير وعبد الحميد جوده السحار ، أى فى النقد الأدبى والمسرح والشعر والرواية والقصة القصيرة ، فى مختلف الفنون ومختلف الأجيال ومختلف الاتجاهات .

ان التاريخ الاسلامى لدى هؤلاء يمثل « الدين » دون أى ارتباط قومى أو ثقافى بين هذا الدين و« القومية » .

والتاريخ الفرعونى يمثل لديهم الخصوصية العرقية .

والغرب يمثل الحضارة .

وتلك هى مقومات الأيديولوجية الاقليمية التابعة . وليست مصر هنا أكثر من نموذج صارخ ، فالنماذج « العربية » الأخرى قائمة فى

مصطلحات تختلف فى الشكل وتلتقى فى المضمون .

ولقد ناضلت هذه المعادلة التوفيقية فى بعض المراحل نضالاً وطنياً باسلاً ضد الاستعمار . ولكن جرثومة انهيارها الكامنة فى تضاعيف النشأة والتطور ، بقيت تنمو داخلها جيلاً بعد جيل ومرحلة بعد أخرى[٢٤]

(٤)

وفى أعقاب الحرب العالمية الثانية وبدايات الاستقلال السياسى الشكلى لبعض العرب ، كان من المفترض مع رحيل قوات الاحتلال أن تقوم على الفور الدولة العربية الواحدة . بدلاً من ذلك قامت دولة « اسرائيل » و« جامعة الدول العربية » .

سقطت معادلة « النهضة » ونضالات رجالها سقوطاً مروعاً فى امتحان الاستقلال من جهة وامتحان الحرب فى فلسطين ١٩٤٨ من جهة ثانية . لم يكن الأمر سقوطاً للجيوش العربية وما تمثله من قوى اجتماعية مهترئة فقط ، بل كان سقوطاً مدوياً فى الوقت نفسه لمجموع « النظام الأيديولوجى العربى » وفى صلبه معادلة النهضة وفكرها الاقليمى .

وأقبلت الناصرية ضد التيار الكاسح ، أقبلت وبرفقتها المدخل الصحيح لحل الاشكالية التاريخية ، أقبلت ومعها المعادلة البديلة : القومية العربية والعالم ، وليس « الاسلام والغرب » والقومية العربية بما فيها من « اسلام » و« مسيحية شرقية » ، والعالم بما فيه من « شرق وغرب وشمال وجنوب »[٢٥] . وقد ولد الاكتشاف الناصرى فى خضم المعركة ضد الاستعمار (١٩٥٦) ومات فى غمرة المواجهة ضد البرجوازية (١٩٦١) بانفصال دولة الوحدة . وتأكد الموت على نحو تراجيدى فاجع فى هزيمة ١٩٦٧ .

لماذا ؟

لأن الاكتشاف القومى عند عبد الناصر ، لم يكن كاملاً فى ساحة الفعل

الاقتصادى الاجتماعى السياسى . كان فى الجوهر وسطياً . وبالتالى ، فان القوى الاجتماعية المؤهلة لصنع دولة الوحدة قد غيبت عن اداء دورها التاريخى . كانت الوحدة بين مصر وسورية « وحدة انفصالية » إن جاز التعبير عن التناقض الأصيل بين الشكل والمضمون ، بين الاطار السياسى والمحتوى الاجتماعى ، فما كان من الممكن لاشباه البرجوازيات المصرية والسورية أن تقيم أركان الدولة الواحدة .

كانت تجربة ضد التاريخ ، وضد الاكتشاف الناصرى بالذات . وهى التجربة التى تكررت بعدئذ فى مجال آخر حين قيل أنه يمكن بناء الاشتراكية بغير اشتراكيين . كذلك الدولة القومية أريد لها القيام بغير قوميين ، أى من دون الطبقات الشعبية صاحبة المصلحة فى إقامتها ... الأمر الذى يعنى اقامة اشتراكية جذرية (تقطع الارتباط البنيوى مع الاستعمار) وديموقراطية كاملة (تحقق مشاركة كل الجماهير فى صنع القرار ورقابة تنفيذه[٢٦] .

وهذا ما لم تستطع الناصرية انجازه . فكان الاستسلام التاريخى الثانى لعبد الناصر أمام انفصال سورية والانهيار الشامل لمحاولة ترميم البيت القطرى (مصر) بعد ست سنوات فقط .

لأن « الحالة القطرية » ذاتها ، كحل وسط — ومعها معادلة النهضة بكل ما اضافته الناصرية ـ كانت موضوعياً قد انتهت . و« النهاية » ليست نقطة فى آخر السطر يبدأ بعدها سطر جديد .. بل تعنى أن الجرثومة الداخلية لمعادلة النهضة قد نمت وكبرت وانتصرت . انتهت الوسطية ، ولم يكن الباب مفتوحاً على الصعيد النظرى الا أمام أحد خيارين : أما الثورة الثقافية الشاملة التى تجتث جذور الايديولوجية الاقليمية التابعة بالوحدة والاشتراكية والديموقراطية ، وأما الثورة المضادة لهذه الأهداف باستيلاء أبشع الفئات الطفيلية من الرأسمالية الربوية على الحكم كمندوب سام (فى ثياب محلية) للاحتكارات الغربية واعادة البلاد إلى عجلة التبعية المطلقة ،

وكذلك بتقنين الدكتاتورية عبر الاستفتاءات المزورة والبـرلمانـات المزيفـة والاعلام المأجور ، وأخيراً ـ لعله أولاً ـ بالانضواء تحت لواء الاستراتيجية الامبريالية والصلح مع العدو القومى .

وهذا ما حدث فى مصر .

وليس افتراضاً بل واقعياً ، هو ما حدث فى غير مصر ، أى فى الأقطار ذات الايديولوجيات الإقليمية التابعة مهما رفعت راية الاسلام أو المسيحية عالياً(٢٧) . وهى الاقطار التى وجدت فى انسلاخ مصر فرصتها التاريخية لاعلان هويتها الحقيقية .

ولكنه أيضاً ليس افتراضاً بل واقعياً ، هو مأزق الأقطار الوسطية ذات الشعارات القومية ، ولكنها فى أحسن الأحوال أقرب إلى المعادلة الناصرية التى سبق أن سقطت ويستحيل تكرارها .

وفى موازاة مسيرة السقوط الكبرى ـ من ٥ يونيو ١٩٦٧ إلى ٥ يونيو ١٩٨٢ ـ كانت الاشكالية القومية العربية تتبلور على النحو التالى :

(١)

جواب محمد على : الامبراطورية ١٨٠٥ ـ ١٨٤٠
(الاسلام والغرب)
↓
الاحتلال البريطانى ١٨٨٢
↓
ثورة ١٩١٩
سعد زغلول : الثورة والنهضة = الوطنية المصرية

(٢)

. الجواب الناصرى : الدولة القومية ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠

(القومية العربية والعالم)

حكم البرجوازية «الوطنية»

تأميم وعدوان السويس ١٩٥٦ ⟵⟶ وحدة مصر وسورية ١٩٥٨
الانفصال ودولة الوحدة ١٩٦١ ⟵⟶ الاحتلال الاسرائيلى ١٩٦٧
قبول قرار مجلس الأمن ٢٤٢ ⟵⟶ قبول مشروع روجرز ١٩٧٠
ضرب المقاومة الفلسطينية فى الاردن (ايلول الاسود ١٩٧٠) ⟵⟶ غياب عبد الناصر سبتمبر ١٩٧٠

↓

زيارة السادات للقدس ١٩٧٧

(٣)

الثورة المضادة للأمة العربية (١٩٧٠)

مبادرة السادات لفتح القناة ٤ فبراير ، شباط ١٩٧١ ⟵⟶ انقلاب السادات ١٤ مايو . ايار ١٩٧١
حرب ٦ اكتوبر ١٩٧٣ ⟵⟶ حرب لبنان ١٣ ابريل ـ نيسان ١٩٧٥
⟵⟶ «انسحاب» سيناء ٢٥ ابريل ١٩٨٢

↓

حرب الابادة للمقاومة واحتلال لبنان

(٥ يونيو ١٩٨٢)

إنه الجواب الثالث . ولكنه أيضاً الجواب الأول . هو الجواب الثالث ، على الصعيد الزمنى ، بعد «إمبراطورية» محمد على وفكر الطهطاوى والتونسى ، أو ما يسمى بفجر النهضة العربية الحديثة ويقظ[illegible] كابوس التخلف العثمانى . وإذا كانت التجربة العلوية قد سقطت عا[illegible] سنة ١٨٤٠ وتكرس السقوط بالاحتلال البريطانى الفرنسى الإيطالى لمشرق

الوطن العربى ومغربه . فقد سقط الحكم العلوى ومترادفات العربية مع أوائل الخمسينيات . وهنا أقبل الجواب الناصرى لحل إشكالية النهضة فانتصر سياسياً عام ١٩٥٦ وأقام دولة الوحدة عام ١٩٥٨ ولكنه سقط فى الامتحان القومى بعد ثلاث سنوات وتكرس السقوط عام ١٩٦٧ .

· كيف كانت الإشكالية فى الزمن العثمانى ؟ كانت على النحو المبين فى الجدول التالى :

أممية إسلامية بقيادة القومية الطورانية

↓

(رجل أوربا المريض)

+

الردة الاجتماعية العربية إلى الجاهلية

↓

التقدم التقنى – الاقتصادى الغربى

(الاستعمار الكولونيالى)

كان رد محمد على وخير الدين التونسى ورفاعة الطهطاوى

أ ـ إسلام بلا تاريخ + وطنية إقليمية

(لا أممية ولا قومية)

ب – غرب بلا استعمار

(تكنولوجيا ونظام حكم)

جـ ـ إمبراطوريةبلا أمة

(الوطن ـ القطر أو الولاية)

وقد أسقط الغرب هذه المعادلة من أساسها ، عسكرياً واقتصادياً وثقافياً ، لمدة قرن ونصف بالرغم من الثورات والانتفاضات العربية العظيمة فى مختلف أرجاء الوطن العربى . حتى أقبل الجواب الناصرى . الجواب الثانى ، مكتشفاً المدخل الصحيح الى « معادلة جديدة » لم يتوصل

قط إلى اكتشاف كل أبعادها . فظلت رغم النوايا الطيبة والمنجزات المادية ، حبراً على ورق . كانت «القومية العربية والعالم» مدخلاً صحيحاً لحل الإشكالية ، ولكن هذا المدخل الصحيح لم يكن وراءه «البناء الصحيح» بل كانت هناك التناقضات الجوهرية مع المدخل ، والتى أدت فى استقامتها المنطقية الى سقوط البناء بأكمله . كيف ؟ يجيب الرسم التالى :

(١) خصوصية القومية العربية
فى النشأة والتطور

← الاسلام والمسيحية الشرقية عنصر تكوينى وتوحيدى
← المنتجون قواها الحية من الشعب الكادح
← الشورى هى الإطار الديمقراطى
← العدل الاجتماعى فى توزيع الثروة

(٢) القومية العربية (الناصرية)

← البرجوازية قاعدتها الاجتماعية
← التنظيم السياسى الجامع المانع
← القمع

وكان من الطبيعى أن يتمكن الغرب بعد ١٨ عاماً فقط من إسقاط التجربة التى تكمن مأساتها فى أنها عثرت على المدخل الصحيح وشيدت مبنى يتناقض جوهرياً مع هذا المدخل .

كان الجواب الافتراضى هو الثالث إذن ، من هذه الزاوية وحدها ، ولكنه الجواب الأول على الصعيد التاريخى . كان الجواب الجديد رفضاً جذرياً لجواب النهضة الأولى «الإسلام + الوطن ، القطر + قوة الغرب = إمبراطورية» ، فقد سقطت الإمبراطورية مرات ومرات . وكان الجواب المفترض الجديد تبنياً خلاقاً للمدخل الناصرى «القومية العربية والعالم» ولكنه فى الوقت نفسه استقامة كاملة لهذا المدخل ، لا اضافة الى بناء ساقط ، بل بناء جديد تتسق هندسته الفكرية مع المدخل الصحيح .

وقد تطلب بلوغ هذا الهدف طريق التأصيل وطريق الإبداع .

فى طريق التأصيل لابد من جمع كل خصوصيات القومية العربية بلا مواربة ، باعتبار دعوة «العودة الى الينبوع» التى قال بها الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى فى زمن النهضة الثانية (أواخر القرن الماضى وبدايات القرن الحالى) ليست مجرد فتح باب الاجتهاد ، وليست مجرد تخليص الإسلام من شوائب عصور الانحطاط ، بل أولاً وأخيراً العودة الى الاسلام على النحو التالى :

١ ـ النص الوحيد الذى لا يعتريه شك : القرآن .

٢ ـ العلاقة المباشرة بين الإنسان والنص دون وصاية عقلية من السلف او الخلف باسم «التفسير»

٣ ـ وبالتالى ، فهو إسلام بلا مذاهب

٤ ـ وهو جزء لا ينفصل من الحضارة «العربية» أساساً .

٥ ـ وبالتالى فهو يخص هذه الأمة العربية قبل غيرها من الأمم ، ومن ثم فهو يتابع مسيحيتها الشرقية فيدفع بها من حالة الجمود إلى حالة الحيوية الخلاقة التى كانت لها فى البداية عندما حافظت على أصالتنا ضد روما وبيزنطة ، كما كانت لها فى نهاية القرن الماضى عندما قاتلت الباب العالى والخلافة العثمانية .

٦ ـ دون تناقض مع المفهوم القومى للإسلام ، والذى جعل منه عنصراً توحيدياً حاسماً فى بناء هذه الأمة من أعراق وأديان وطوائف وعشائر وشعوب مختلفة الينابيع .

تلك هى «العودة إلى الينبوع» التى كانت فى فكر الإصلاح الدينى لدى «النهضة الثانية» طرفاً فى معادلة الإسلام والغرب[٢٨] . فأضحت الآن طرفاً فى معادلة الإسلام والعرب[٢٩] . كانت أيضاً فى فكر الإصلاح الدينى السابق «اجتهاداً» للتوفيق مع منجزات الحضارة الوافدة للقاهرة ، حضارة الغرب ، أما الآن فقد اضحت تأصيلاً للذات القومية لا صدى

ممسوخاً عن حضارة أخرى .. على النحو الذى نبلوره كما يلى :

١ ـ لقد أعطى العرب الإنسانية قواعد وأسس «النهضة الأوروبية» مرتين حاسمتين : الأولى عبر حضارتهم القديمة الموروثة من العصور السابقة للإسلام . والثانية عبر الحضارة العربية الاسلامية ذاتها .

٢ ـ وبالتالى فالحضارة الغربية ليست غربية إلا بالقدرالذى اضافه الغربيون إلى التراكم الحضارى البشرى الذى شارك فيه العرب المسيحيون والمسلمون بنصيب موفور ، ومن ثم فنحن شركاء أصيلون فى بنية الحضارة الحديثة التى لا يجوز تسميتها بالغربية ، بل هى الحضارة الانسانية المتعددة المصادر .

٣ ـ ومع ذلك فنحن العرب متخلفون لا عن مستوى الإضافة الغربية للحضارة بل عن المستوى الذى بلغته الحضارة العربية الإسلامية . وهو ليس مستوى بيانياً ، بل طبيعة كيفية تتضمن أصول ومقومات ذاتنا القومية .

٤ ـ ومن ثم فنحن لسنا فى سباق مع «المستوى الغربى» للحضارة ، وإنما نحن ننشد الإضافة النوعية إلى مستوى الحضارة العربية الإسلامية التى من صلبها ولدنا .

٥ ـ لذلك فنحن لسنا خصوماً للحضارة فى الغرب ولكننا مختلفون ، لسنا أتباعاً ولكننا أنداد .

٦ ـ كذلك ، فنحن لسنا عباد أصنام السلف أو توابيت الموتى ، فلا ندعو الى بعث وإحياء وإنما الخلق والإبداع الحضارى . نأخذ من كنوز تراثنا الأصول والمقومات وحدها ، ونضيف كما أضاف السابقون .

٧ ـ وكما أن هناك غرباً وغرباً ، كذلك فإن لنا تراثاً وتراثاً ، فرؤيانا نقدية سواء لتاريخنا أو للعصر الذى ننتمى إليه من موقع الذات القومية الاصيلة .

٨ ـ فنحن نعلم أن ازدهـارنا الحضـارى كان ثمـرة مجموعـة من الخصائص ومجموعة من القيم الجوهرية . اما الخصائص فهى ان العرب يشكلون ذاتاً قـومية مستقلـة فى إطار الحضـارة الإسلاميـة والمسيحية الشرقية . وحتى العطاء الإسلامى غـير العربى كـان عربيـاً فى الصميم باعتماده المطلق على مصدر المصادر فى الإسلام وهو القرآن . وبـاتخاذه العربية لغة للتدوين ، وبمداخلاته الفنية والعلمية للتراث العربى فى الشعر والنثر . من الخصائص أيضاً أن الأمة العربية ليست ـ بصفتها هذه ـ ضد الأممية من حيث المبدأ ، ولكنها مع الأممية الإنسانية إن جاز التعبير ، اى التى يتسق مضمونها مع مضامين قوميتنا العربية من ناحية وأهداف الأمة العربية فى العالم من ناحية أخرى .

٩ ـ ومن الخصائص كذلك أنه طالما أن الإسلام يعنى لنا نحن العرب «ثورة الوحدة القوميـة» فإن الأمـة العربيـة بالضـرورة تقف فى الطرف النقيض للعرقية والطائفية والشعوبية . ولكن الإسلام كان أيضـاً «ثورة الفقراء» و «ثورة المقهورين» وبالتالى فإن العدل والحرية هما جناحا الذات القومية العربية كما تصوغها أمجاد الحضارة العربيـة الإسلاميـة التى تدهورت ، باستبعاد العرب والسيطرة عليهم والعمل المستمر عـلى تفكيك قوميتهم ، وبهيمنة الثورة المضادة للإسلام على مقاليد الحكم ، أى الثورة المضادة للفقراء والمقهورين .

١٠ ـ أما مجموعة القيم التى اردهرت فى ظلالها الحضارة العربية الإسلامية ومن قبلها المسيحية الشرقية ثم انطفأت جذوتها بغياب هـذه القيم ، فهى حرية الفكر والتعبير والعقلانية والمنظور التاريخى والتواصل الحضارى مع الآخرين . حينذاك حقق العـرب المسلمون أعـلى مستوى حضارى فى العالم ، وأعطوا الإنسانية عطاء ارتفع بالتاريخ إلى مستوى أرقى شكّل فى ما بعد «القاعدة الرئيسية» لنهضة الغرب .

إننا متخلفون عن هذه الخصائص والقيم فى جوهر حضارتنا العربية

المسيحية والإسلامية لا عن الغرب . وبالتالى ، فليست هناك مشكلة حقيقية تدعى «الإسلام والغرب» بل هناك إشكالية حقيقية هى الاشكالية القومية[٣٠] .

تلك الخصائص والقيم هى «المعيار» فى حركة تفاعلنا مع التراث ، تراثنا وتراث غيرنا ، إنها المصطلح النقدى القادر على ضبط تواصلنا مع الجذور من جهة والعصر من جهة أخرى .

ووفقاً لهذا المصطلح لا تعود «وحدة» ١٩٥٨ بين مصر وسورية أكثر من «وحدة انفصالية» لأن الدولة ـ القطر كانت قائمة بكل ركائزها فى البلدين . وما حدث عام ١٩٦١ كان اقراراً بواقع الحال .

ووفقاً لهذا المصطلح يصبح الشعار الناصرى «دقت ساعة العمل الثورى» يوم الانفصال ١٩٦١ شعاراً ضائعاً لأنه فى التطبيق كان يعنى الانكفاء على التنمية القطرية (اجراءات التأميم ٦١ ـ ١٩٦٢) التى لم تمنع قط هزيمة ١٩٦٧ ... فالتناقض كان ملموساً وفاجعاً بين «الثورة» و «الدولة القومية» فى حالتى التوحد والانفصال معاً ، بغياب الديموقراطية ـ همزة الوصل بين التحرير والتنمية . وبتغييب الجماهير الشعبية صاحبة المصلحة الوحيدة فى الوحدة . هنا تصبح الوحدة هى الثورة ، وليست مجرد الشكل الدستورى الجامع بين «أقطار» جمعاً كمياً[٣١] .

إن «تحالف قوى الشعب العاملة» جوهر المعادلة الناصرية فى أرقى مراحلها ، لم ينجز الوحدة القومية ، لأنه جمع بين المستغلين والمستغلين فى «غابة واحدة» تتناقض مصالحها الاجتماعية ـ وطنياً وقومياً وعالمياً ـ تناقضاً لم يكن من سبيل لحله بغير القمع .

ومن هنا فالمصطلح البديل لمواجهة الإشكالية القومية ، يتبنى المدخل الناصرى «القومية العربية والعالم» ولكنه لا يقع فى التناقض بين المدخل والمبنى .

إن ما يراه البعض «جنوناً» لدى القيادة الصهيونية فى اجتياح الجنوب اللبنانى والمقاومة الفلسطينية ، هو ذروة «العقلانية المضادة» الواعية بذاتيتها وبالمشروع الحضارى الآخر . إنها تعى سؤال «الكينونة» أكثر منا ، ولو كان وعياً خارج التاريخ . أما نحن الذين نملك التاريخ ، فإننا ، فى الأرجح ، لا نملك وعياً تاريخياً .

إن «الثورة المضادة فى مصر» ليست ثورة «مصرية» مضادة ، ولكنها ثورة مضادة للأمة العربية مركزها مصر ، تستهدف أصلاً «الخلاص النهائى» من هوية العرب القومية ، واسترجاعهم الى هويات عرقية وطائفية أى إعادتهم الى شعوبية العصر الجاهلى . ولأن مصر هى العمود الفقرى - التاريخى والبشرى والجغرافى - السياسى - للهوية القومية العربية ، فقد كان الانزلاق الغضروفى الذى أصاب مصر فدخل الغرب والصهيونية لتقطيع أوصال هذه الهوية وتفتيت بقية الأطراف العربية . ويساهم مع الغرب والصهيونية مساهمة تبلغ ذروة الغيبة عن الوعى التاريخى النظام العربى المهيمن . وهو النظام شبه الإقطاعى شبه البرجوازى التابع للأجنبى . وهو أيضاً النظام الشعوبى الطائفى المرتبط مصيرياً بالعدمية القومية .

إن ما جرى فى لبنان منذ الخامس من حزيران - يونيو - ١٩٨٢ هو أخطر مراحل «حرب الهوية» التى لم يستطع العرب المعاصرون مواجهة إشكاليتها القومية ، فبدلاً من استرداد مصر من براثن الثورة المضادة حاول البعض استبدالها ، وبدلاً من «حضور» الجماهير العربية كان القمع الوحشى والإفقار المتزايد من أسباب تغييبها ، وبدلاً من الاستقلال بالثروة أضحى النفط والبحر والأرض أسلحة بأيدى الغرب ، وبدلاً من كرامة الانتماء القومى أمسى التعلق بحبل الطائفة من جهة والأممية الدينية من جهة أخرى مشهداً تراجيدياً رغم طابعه الأكروباتى الهزلى .

وأقبلت المحنة السوداء فى لبنان ، لتتجلى اشكاليتنا القومية فى ذروة

المأساة . ماذا يقول الخامس من يونيو - حريزان ١٩٨٢ ؟

تصرخ دماء العشرة آلاف شهيد عربى من الفلسطينين واللبنانيين[٣٢] وكذلك المليون لاجىء ومشرد ، بأن الخامس من يونيو - حزيران ١٩٦٧ مازال مستمراً ..

.. وأننا مازلنا نعيش - أم نموت ؟ - فى ظلال النظام العربى المهزوم منذ خمسة عشر عاماً .

ولا منقذ سوى الوعى التاريخى بمعنى المسافة الواقعة بين الثورة المضادة فى مصر وحرب الهوية القومية فى لبنان .

بهذا الوعى المستلب والإرادة الكامنة ،، سوف يكتشف العربى يوماً المدخل الصحيح لتصحيح التاريخ من الباب الأمامى: بتصفية النظام العربى الراهن من المحيط الى الخليج ، أى بنزع أعمدة القمع والاستغلال والتجزئة الإقليمية من أساساتها الغائرة فى الأعماق .

٢٠ حزيران - يونيو ١٩٨٢

الهوامش

(١) ربما كان كتاب «الانثروبولوجيا الاجتماعية» للدكتور على الفار (الاسكندرية ١٩٧٨) هو النموذج الجدير بالتأمل فى هذا الصدد ، فبعد فصلين عن لويس هنرى مورجان وادوار تايلور ، يفسح المؤلف بقية فصول الكتاب التسعة عشر للحديث عن قبائل وعادات وقيم «اكتشفها» الغرب .

(٢) على عكس المرجع السابق لابد من التنويه هنا بكتاب «تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة» للدكتور زهير حطب (بيروت ١٩٧٦) حيث يعترف بالظاهرة مستهدفاً انارة الطريق الى نقيضها .

وللتدقيق يمكن مراجعة الدراسة الهامة «الأنثروبولوجيا الثقافية ـ مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الاسلامية بمدينة دير بورن الاميريكية» للدكتور عاطف وصفى ـ بيروت ١٩٧١ .

(3) Saad Eddin IBRAHIM., "Anatomy of Egypt's militant Groups: methodological note and preliminary findings" p.423-453.

(٤) يستخدم الاخوان المسلمون تعبير «جاهلية القرن العشرين» بمعنى الابتعاد العقائدى عن النموذج الاسلامى فى القرآن . ولكننا نستخدم التعبير نفسه هنا بمعنى التشرذم القبلى السابق على الرسالة الاسلامية .

(5) Roul Makarius, "La Jeunesse intellectuelle d'Egypt au Lendemain de la Deuxieme Guerre Mondiale", ed Mouton Paris 1960 (p.45).

(٦) راجع رأيا آخر للدكتور نديم البيطار فى «النظرية الاقتصادية والطريق الى الوحدة العربية» ـ بيروت ١٩٧٨ (ص ٣٩٩ ـ ٤٤٥) .

(٧) لابد من الاشارة هنا إلى كتابين لا علاقة منهجية بينهما :

أ ـ د . على الدين هلال وجميل مطر« النظام الاقليمى العربى » ـ بيروت ١٩٧٩ .

ب ـ د . نديم البيطار «جذور الاقليمية الجديدة» بيروت ١٩٨١ .

كلاهما يؤدى الى نتيجة ثانوية بالنسبة للموضوع الرئيسى ، هى عدم تطابق المشهد السياسى العربى مع المشهد الاجتماعى .

(٨) نقرأ هنا باهتمام «اتجاهات الرأى العام العربى نحو مسألة الوحدة» لعالم الاجتماع المصرى د . سعد الدين ابراهيم ـ دراسة ميدانية ـ بيروت ١٩٨٠ . وكذلك «تحليل مضمون الفكر القومى العربى ـ دراسة استطلاعية للسيد ياسين ـ بيروت ١٩٨٠ (الكتابان عن مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت)

(٩) لابد من الربط بين كتابين للدكتور فؤاد مرسى : الأول «هذا الانفتاح الاقتصادى» وهو الدراسة المبكرة والرائدة لكل ما أتى بعدها حول ظاهرة التحول الانقلابى فى بنى الانتاج والاستهلاك المصريين (ط أولى القاهرة ١٩٧٥ ـ ط ثانية بيروت ١٩٨٠) وكتابه الآخر «أزمة التنمية الاقتصادية العربية» بغداد ١٩٧٩ حيث يقول «إن الاقتصاد العربى غير متكامل قطرياً ، غير متكامل قومياً ،

لكنه متكامل دولياً . وهذه هى بالدقة حقيقة تخلفه وتبعيته وتجزئته ، لأن الأصل التاريخى والموضوعى لهذه الاوضاع كلها هو الاندماج فى السوق الراسمالية العالمية» (ص ٥٣) . وهو التشخيص ذاته مطبقاً بالتفصيل على النموذج المصرى فى الكتاب الأول .

(١٠) من حق جورج انطونيوس فى كتابه الكلاسيكى «يقظة العرب ـ تاريخ حركة العرب القومية» (فى الانجليزية أولاً ١٩٣٩ ثم إلى العربية اربع مرات حتى ١٩٧٤ بيروت) كذلك من حق البرت حورانى فى كتابه «الفكر العربى فى عصر النهضة» (فى الانجليزية أولاً ١٩٦١ ثم فى العربية ١٩٦٨ بيروت) ان يركز على دور المسيحيين السوريين واللبنانيين فى القرن الماضى فى الدعوة القومية العربية . وهو الدور المغبون فى كتابات اخرى لاسباب غير قومية . بل ان كتاب نجيب عازورى (المسيحى اللبنانى كذلك) وعنوانه «يقظة الأمة العربية» نشر بالفرنسية فى مطلع هذا القرن ولم ينقل للعربية وينشر الا عام ١٩٨٠ وهو الرجل الذى دعا لتأسيس اول حزب قومى عربى» جامعة الوطن العربى» عام ١٩٠٤ وأصدر فى باريس مجلة «الاستقلال العربى» بين ١٩٠٧ و ١٩٠٨ وشارك فى المؤتمر العربى الأول والمؤتمر السورى العربى . ودعا الى تعريب الكاثوليكية المشرقية ، وجاهر منذ ذلك الوقت المبكر بصراع الأقدار بين الصهيونية والعروبة .

هذا بالإضافة الى ادوار المعلم بطرس البستانى وناصيف اليازجى وشبلى شميل وفرح انطون واديب اسحق ونقولا حداد ويعقوب صروف الى قسطنطين زريق ونديم البيطار فى زماننا .

(١١) راجع اعمال ندوة «القومية العربية والاسلام» التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت بين ٢٠, ٣٠ كانون الأول ، ديسمبر ١٩٨٠ وقد صدرت فى كتاب عن المركز نفسه .

(١٢) اقول ذلك مع تقديرى البالغ لكتابات نادرة مثل «نقد الفكر القومى» لالياس مرقص و «الاحزاب ومشكلة الديموقراطية فى مصر «لعصمت سيف الدولة» (بيروت ١٩٧٧) و«اية ديمقراطية اية وحدة» لعصام نعمان (بيروت ١٩٨١) و «الدولة القطرية والنظرية القومية» لجورج طرابيشى (بيروت ١٩٨٢) وهى كتابات تختلف فى ما بينها اختلافاً شديداً ، ويجمع بينها احياناً نقد «غياب» الديموقراطية بالمعنى السياسى العملى المباشر ، وتخلو فى الارجح من تركيب نظرى لعلاقة الديموقراطية شكلاً ومضموناً بالمجتمع القومى او الوحدة القومية .

(١٣) راجع اعمال ندوة «القومية العربية والاسلام» المذكورة سابقاً .

(١٤) على الترتيب فى «القرآن والسلطان» بيروت ١٩٨١ و «نحن والتراث» و«التراث والتجديد» و«الاسلام وحركة التحرر العربى» و«القرآن والدولة» بيروت ١٩٨٢ و «الاسلام والانسان» بيروت ١٩٨١ وليس هناك كتاب مطبوع لكمال ابو المجد .

(١٥) القومية العربية والاسلام ـ الندوة المذكورة سابقاً .

(١٦) من المفيد تسجيل عدة ملاحظات : الأولى هى استبعاد اليهودية من بين المؤثرات الدينية فى تشكيل القومية العربية ، لأنها لم تتعرب قط ، بل واتخذت بينبوعها التوراتى العنصرى موقفاً تاريخياً متصلاً معادياً للعرب ، مسيحيين ومسلمين ، ولم يعتبر المتدينون بها انفسهم يوماً جزءاً من كل هو الأمة العربية . الملاحظة الثانية اننا قلنا المسيحية الشرقية ولم نقل المسيحية فقط ، حتى نفرق تفريقاً حاسماً بين المسيحية العربية السابقة على الاسلام والتالية له والمستمرة الى يومنا من ناحية ، والمسيحية الغربية من ناحية اخرى . الملاحظة الثالثة هى ان المقصود «بدور» كل من المسيحية الشرقية والاسلام فى تشكيل القومية العربية إبعد ما يكون عن اللاهوت وأقرب ما يكون الى الثقافة والحضارة ، فهو : البعد الوطنى للدين العالمى الذى جسدته الكنيسة الشرقية بالانفصال عن روما وبيزنطة كما جسدته لغة القرآن ، والبعد الأممى للقومية العربية الذى جسده العطاء العالمى لكل من الحضارتين : المسيحية الشرقية والاسلام العربى .

(١٧) من المؤسف حقاً ان الشاب العربي المسلم يعرف الكثير عن الاسلام من البيت والمدرسة والمجتمع ، وقد يعرف المسيحية الغربية ايضاً عن طريق الجامعة . ولكنه لا يحيط مطلقاً بالمسيحية الشرقية كجزء جوهرى من تراثه العربي والحضارى العام . وهو الأمر الذى يتسبب فى التباسات عديدة وتعقيدات فى تكوينه النفسى والثقافى . والمؤرخون المسيحيون العرب من جهتهم يصوغون تاريخ كنائسهم فى إطار يباعد بين العربى المسلم وهذا التاريخ «الذى لا يخصه» كما يتصور هؤلاء ويبقى الكتاب الوحيد عن المسيحية الشرقية لكاهن فرنسى :

Jean CORBON, "L' eglise des Arabes" Paris 1977.

وهو كتاب اقل ما يقال فيه انه ناقص ومنحاز ، تنقصه الاحاطة الجغرافية والتاريخية بمجمل الكنائس العربية (الارثوذكسية اساساً) ومنحاز فكرياً للكاثوليكية .

(١٨) قد لا تعنى «المسيحية العربية» عند المغرب العربى شيئاً او قد تعنى شيئاً غامضاً ومتناقضاً ، ذلك أن المسيحية الغربية هى التى ارتبطت فى المخيلة المغربية بالاستعمار الغربى ، ولكن استعادة التاريخ السابق على الفتح الاسلامى وتمثل الجغرافيا السياسية للوطن العربى بما فيه «المشرق» يبدوان امراً اساسياً لأية ثقافة قومية عربية فى المغرب . لذلك كان من المهم ادراج المؤلفات التالية فى جدول اعمال أى تصحيح لهذه الثقافة :

أ ـ «لو حكيت مسرى الطفولة» ـ جورج خضر ـ بيروت ١٩٧٩ . ب ـ سلوم سركيس فى «المآسى المعاصرة والمصير العربى» بيروت ١٩٧٣ و «العروبة بين الانعزالية والوحدة» بيروت ١٩٧٥ . والمفارقة أن المؤلف الاول مطران ارثوذكسى ، والثانى كاهن كاثوليكى ، وكلاهما لبنانى عربى ، على نقيض المؤرخين «العلمانيين» من الموازنة المعاصرين .

(١٩) أ ـ الثورة المسيحية المنطلقة اصلاً من فلسطين ضد العنصرية اليهودية ، والمنطلقة اصلاً ضد الكهنوت ، قبل رحيلها الى الغرب حيث تغربت واغتربت عن اصلها الشرقى . ويبقى فضل الكنيسة المصرية والسورية (الاسكندرية وانطاكية) فى استقلالهما اللاهوتى (الوطنى) عن مركز الجامعة الرسولية (روما) . وإستمر عطاء السوريين واللبنانيين والمصريين من المسيحيين العرب حتى بداية العصر الحديث حين اصبحوا رواد الدعوة والحركة القومية الحديثة بهدف استقلال العرب عن الخلافة التركية .

والتعريف الأصلى للكنيسة فى الانجيل هى انها «جماعة المؤمنين» وليست المعبد ـ المؤسسة ، السلطة . وكلها من تغريبات الغرب . وبالتالى فالمسيحية الشرقية لم تعرف دور الوساطة بين الانسان والله . ودعت إلى نوع من الاشتراكية الطوباوية المبكرة وتحرير الدين من الدولة «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» .

ب ـ والثورة الاسلامية المنطلقة اصلاً من شبه الجزيرة العربية والتى التقت مع جوهر المسيحية فى رفض الوساطة بين الإنسان والله . وشاركت المسيحية فى التاريخ الاجتماعى حين حوّلها غير العرب إلى بابوية إسلامية (الخلافة والامامة والسلطنة والملكية والامارة .. الخ) ولكنها فى حياة الرسول هى التى غيّرت البنى الاجتماعية للعصر الجاهلى تغييراً حاسماً ، وأقامت نسقاً من القيم الثقافية المضادة لذلك العصر . وتمكنت فى أزهى عصورها من صياغة أمجاد الحضارة العربية الإسلامية التى اضحت من اهم الأسس فى تغيير العالم القديم .

(٢) المقصود بتلك الاستثناءات : المراحل التى لم يكن فيها التمايز القومى واضحاً وإنما الصياغات الامبراطورية ، وفيها لم يكن العرب عنصراً حاسماً فى ترجيح القرار السياسى . راجع فى هذا الصدد : أ ـ د . السيد عبد العزيز سالم « تاريخ الدولة العربية » القاهرة ١٩٧١ . ب ـ د . محمود كامل « الاسلام والعروبة » القاهرة ١٩٧٦ .

(٢١) باحترام عميق وعرفان كبير ، يجب أن نعيد هنا قراءة ياسين الحافظ فى كتبه الثلاثة : « اللاعقلانية فى السياسة » بيروت ١٩٧٥ ، و« الهزيمة والأيديولوجية المهزومة » بيروت ١٩٧٩ و« فى المسألة القومية الديمقراطية » ـ بيروت ١٩٨٠ فيها يتطور النقد الاجتماعى ـ الثقافى ـ السياسى لفكر الهزيمة وبيئتها وزمانها تطوراً راديكالياً شجاعاً واصيلاً واكثر عمقاً مما كان عليه النقد العربى التقدمى غداة الهزيمة مباشرة ، وقد راوح ممثلوه بين نقد البرجوازية الصغيرة (د . صادق جلال العظم فى « النقد الذاتى بعد الهزيمة » بيروت ثلاث طبعات ١٩٦٩ ورابعة ١٩٧٢) ونقد التخلف الحضارى بالمعنى التقنى (أحمد بهاء الدين فى « ثلاث سنوات » بيروت ١٩٧٠) ونقد الاستعمار والصهيونية (لطفى الخولى فى « ٥ يونيو ـ الحقيقة والمستقبل » طبعتان ـ القاهرة ١٩٦٧ وبيروت ١٩٧٣) . ويبقى كتاب العظم بين الكتب الثلاثة هو الأهم لأنه « كتاب » لا مجموعة مقالات أولاً ، ولأنه أول كتاب جاد فى نقد أنظمة الهزيمة ثانياً . ومن هنا أيضاً كانت الأهمية الاستثنائية لخطاب ياسين الحافظ المتأخر ٨ ـ ١٢ عاماً والمتضمن مقالات احياناً ، لأنه تطور شخصى لصحابه وتطور موضوعى للفكر رافقته معاناة ذاتية ـ روحية وعضوية ـ بلغت حد الاستشهاد بالرحيل « السرطانى » المباغت والمبكر (ولد ١٩٣٠ وتوفى ١٩٧٩) .

(٢٢) على الصعيد الاقتصادى البحت يُعد كتاب د . جلال أحمد أمين « المشرق العربى والغرب » طبعتان فى بيروت ١٩٧٩ و ١٩٨٠) بحثاً ملهماً فى دور المؤثرات الخارجية فى تطور النظام الاقتصادى العربى والعلاقات الاقتصادية العربية . راجع بوجه خاص الفصل الأول « محنة الانفتاح القديم » (ص ١٧ ـ ص ٤٦) من الطبعة الثانية .

(٢٣) بالرغم من الجهد الوثائقى والسياسى الهام فى عمل محمد عزة دروزة (حول الحركة العربية الحديثة ـ ستة أجزاء فى مجلدين ـ بيروت ١٩٥٠) الا أننا للأسف لا نعثر على أى خيط يربط الأحداث بالأرض والإنسان . كما لو أنها « أفكار نبيلة » و« خصال حميدة » و« مشاعر فياضة » لمجموعة من « الرجال الأفذاذ » . أما التكوين الاجتماعى للشعب العربى وخريطته أو خرائطه الاقتصادية المعقدة فلا شأن للمؤلف أو « الحوادث » التى سردها بها . هكذا كان الوعى القومى منذ أكثر من ثلاثين عاماً ، غداة النكبة الأولى ، انفعالاً عاطفياً ، أو إنتماء عرقياً . وهو الوعى الصاعد فى الخمسينيات من هذا القرن ، والمهزوم عملياً منذ عام الانفصال ١٩٦١ حتى الاحتلال الصهيونى للبنان ١٩٨٢ .

(٢٤) على هذا النحو نستطيع تفسير ما يدعوه البعض « بسقوط » محفوظ أو الحكيم وغيرهما لتأييدهم نظام السادات وزيارته للقدس المحتلة واتفاقيات كامب ديفيد وما سمى « بمعاهدة السلام » فالحقيقة أنهم حتى عام الثورة ١٩٥٢ أخلصوا للوطنية المصرية ومعادلة النهضة إخلاصاً كاملاً ، ثم قبلوا مساومة الثورة ١٨ عاماً بإخفاء قناعاتهم « المصرية » و« الليبرالية » والصمت ازاء الدعوة الرسمية للقومية العربية وغياب الديموقراطية . نظام السادات الذى رفع الراية المصرية والراية الديموقراطية يستجيب فوراً لقناعاتهم القديمة المكبوتة . لذلك أيدوه « بإخلاص » و« عن قناعة » لا خوفاً ولا ارتزاقاً . « سقوطهم » اذن ، ان جازت التسمية ، سابق على نظام السادات بعشرين عاماً مع سقوط معادلة النهضة ، أى توقف « الرؤيا » عن العطاء .

(٢٥) لابد من التذكير هنا بأن دستور دولة الوحدة المصرية السورية قد خلا من النص على دين ما للدولة ، وهى سابقة ليس لها من رصيد الا فى مسودة دستور الثورة العرابية (١٨٨١ ـ ١٨٨٢) . كذلك فقد كان عبد الناصر هو الذى أسهم شخصياً كرئيس للجمهورية فى بناء الكاتدرائية المرقسية الجديدة ، وحاول أن يستعيد للكنيسة المصرية دورها السياسى فى أفريقيا

(السودان والحبشة) . لابد من التذكير أيضاً بأن الناصرية منذ مؤتمر باندونج ١٩٥٥ وعبر مشاركتها فى تأسيس حركة عدم الانحياز كانت تربط القومية العربية ببعدها الأممى الحقيقى . أى بالعالم الجديد الناهض من براثن الاستعمار القديم والطموح للاستقلال والأمن الدولى .

(٢٦) فى بحثه الهام « أبعاد الاندماج الاقتصادى العربى واحتمالات المستقبل » (بيروت ١٩٨٠) يتابع د . عبد الحميد براهيمى فى المبحث الرابع من الباب الأول « أسباب الفشل » (ص ٢٠٤ ـ ص ٢٢٩) كالتبعية والاقليمية والاختلالات الهيكلية إلى أن يجزم بأنه فى إطار البحث عن نظام عالمى جديد (يمثل الوطن العربى الموحد كياناً اقتصادياً فريداً » (ص ٢٢٩) . وهو يرصد قبل ذكر هذه النتيجة كافة المقومات الاقتصادية والبشرية التى تبررها ، ولكنه لا يذكر لنا لماذا رغم وجود هذه المقومات لا تتم هذه الوحدة . إن الاقتصاد السياسى هنا ، برفقة علم الاجتماع ، يستطيع أن يقدم جواباً عن مغزى غياب الأشتراكية والديموقراطية فى الأقطار العربية .

(٢٧) وقد انكشف موقعها القطرى نهائياً فى حرب ٥ حزيران يونيو ١٩٨٢ اللبنانية الفلسطينية ـ الاسرائيلية ، الحرب الخامسة كما يؤرخ البعض أو الحرب السادسة اذا لم ننس حرب الاستنزاف ١٩٦٩ . هذه الحرب الأخيرة هى أكبر الحروب العربية ـ الصهيونية على الاطلاق ، كما وكيفا ، بعيداً عن العدد والعتاد .. فقد ضربت رقماً قياسياً فى « عدد الأيام » التى صمد فيها المقاتل العربى شهرين وتسعة عشر يوماً . كما أنها ليست حرباً نظامية فهى بين جيش حديث موحد وقوات فدائية مختلفة الأتجاهات . وقد وقفت الأنظمة العربية ازاء هذه الحرب القومية بكافة المعايير ، المواقف التالية : العجز أو الفرجة اللامبالية أو التواطؤ . غير أن التطويق الصهيونى لبيروت كان رمزاً تاريخياً لا يضاهى لتطويق « القطرية » العربية وتعريتها للمرة الأخيرة .

(٢٨) ألا يدعو للدهشة مثلاً أن يحتل جمال الدين (الأفغانى . الرومى . الفارسى ...الخ) مكانة بارزة فى تاريخنا الفكرى لم يحتلها مفكر آخر كشكيب أرسلان أو حتى ساطع الحصرى (حتما ، لأنه لم يكن عربياً تماما) ؟ وبدلاً من الدهشة ، ألا يدعو للتأمل أن يصبح هذا الرجل من أساتذة الامام محمد عبده ، بينما يصبح شبلى شميل من خصومه ؟ وهل صدفه هذا الاستبعاد لشميل وسلامه موسى وغيرهما من أبناء المسيحية الشرقية وإحلال غيرهم من الأفغان والهنود والباكستانيين والفرس لقيادتنا الفكرية ؟

(٢٩) يعود للمفكر السورى الكبير عبد الرحمن الكواكبى فضل الريادة لاستعادة عروبة الإسلام حين نادى بعروبة الخلافة ، واقترنت دعوته بتجذير حديث لمسألة الديمقراطية ، بينما كان يبحث لاهثاً عن ترجمة « عربية » لهذه الكلمة « الافرنجية » .

(٣٠) معنى ذلك أنه لابد من مراجعة سوسيولوجية جذرية لفكر الحضارة العربية الإسلامية من جهة وفكر النهضة العربية الحديثة من جهة أخرى ، لا بتمجيد الأولى واتهام الثانية بل للحصول على القوانين العلمية المضمرة فى بنى التطور الأجتماعى العربى .

(٣١) فى هذا السياق لابد من مراجعة كتابين هامين : أ ـ « الوحدة أولاً » لجورج صدقنى ـ دمشق ١٩٨٠ ـ حيث يقول : « الوحدة العربية هى وحدة الجماهير العربية الكادحة ... ان أعداء الاشتراكية لن يكونوا قادرين ، فى ظل الوحدة ، على الوقوف فى وجه المد الجماهيرى الكاسح الهادف إلى بناء الاشتراكية » (ص ١٦)

ب ـ عزيز السيد جاسم « جدل القومية والطبقة فى السياق التاريخى لنشوء الأمة العربية وكفاحها القومى » ـ ط ثانية ـ بغداد ١٩٧٧ حيث يقول « أن النضال الوحدوى يستوعب وحده شروط النضال ضد الأمبريالية والصهيونية وضد الطبقات المستغلة والرجعية وضد قوى وعوامل

التجزئة وبالانطلاق من فهم خصوصية التطور البنيوى ـ السياسى للمجتمع العربى » (ص ١٧٨ و ١٧٩) .

(٣٢) بعد كتابة هذا البحث بشهرين نشرت الصحف نقلاً عن السلطة اللبنانية ان ضحايا الحرب بلغوا ١٧٨٢٥ شهيداً و ٣٠١٠٣ جرحى (عن « الشرق الأوسط » اللندنية ١٩٨٢/٩/٣ و « الأهرام » المصرية ١٩٨٢/٩/٣) .

خاتمة من مقدمات

لم تكن الفصول الستة السابقة أكثر من امتداد منهجي للمدخل، وليست هذه الخاتمة بدورها أكثر من مجموعة مقدمات تفضى بنا إلى الحلقات التطبيقية المقبلة فى مشروع حوارنا مع « دكتاتورية التخلف العربى » .

لقد أنجزنا هنا تحديد مجموعة المساءلات والمفارقات التى تصوغ الإشكالية المركزية فى عدة محاور : الحرية فى العالم المعاصر، الحرية العقلية فى الإسلام ، الحقيقة الاجتماعية والسلطة ، نهضة وسقوط معادلة النهضة ، استيراد القمع ، الثورة المضادة والهوية القومية . وقد ارتبطت هذه المحاور على صعيد المنهج بعضها ببعض من ناحية ، وبدكتاتورية التخلف من ناحية أخرى ، وبالخصوصية العربية لهذا التخلف من جهة ثالثة .

وسوف تزداد هذه الملامح بروزاً فى مختلف التطبيقات المفصلة لرؤيتنا إلى علم اجتماع المعرفة ، وباختبار الفروض والأدوات التى حاولنا استكشافها فى هذه الحلقة الأولى من المشروع الذى سيتضمن بعدئذ مناقشة المساءلات الرئيسية فى أجزاء مستقلة متتابعة ، كمساءلة السلطة العربية ومساءلة العقل الجمعى ومساءلة العقل الفردى ، وغير ذلك من

مساءلات سوسيولوجية تعتمد نظام المفارقة فى الربط الجدلى بين البنى الفوقية والبنى التحتية للمجتمع .

إننا فى هذه الخاتمة نفتح عدة مقومات على ثلاثة أنساق فكرية فى شخصية مشروعنا ، وهى الأنساق التى يمكن العثور عليها فى تضاعيف هذا الكتاب الأول وما سيليه : الثيوقراطية والأوتوقراطية والعلمانية بين القانون العام والخصوصية القومية .

(أ) مقدمات عن الثيوقراطية

هل تختلف السلفية القديمة فى نمط الإنتاج الفكرى ، وفى المقومات الاقتصادية الاجتماعية التى استدعت « ظهور » الأيديولوجية السلفية ذات يوم ، وخفوت صوتها ذات يوم آخر ، وانبعاثها الجديد ذات يوم ثالث ؟

لا مندوحة عن محاولة العثور على جواب هذا السؤال ، قبل محاولة النظر فى « البديل » الذى يقدمه مؤتمر العلمانيين اللبنانيين الدائم تحت عنوان « العلمانية الحيادية » (السفير ١٢/٨/١٩٨٤) .

وبالرغم من الأهمية القصوى لهذه القضية فى مجتمع طائفى كالمجتمع اللبنانى ، وهو الأمر الذى يبرر صدور الدعوة الجديدة من لبنان ، إلا أن المسألة فى تقديرى تتجاوز هذا الموقع الجغرافى ـ السياسى ، لتشمل المجتمعات العربية بكاملها .. ذلك أن موجة « الارتداد التاريخى » الراهنة لا ترتبط رأسياً بما سبقها من موجات سلفية ، بقدر ما ترتبط أفقياً بالتطور الاجتماعى ـ السياسى فى المنطقة الممتدة من المحيط إلى الخليج .

(١)

إذا شئنا التحديد الفينومنولوجى قلنا أنه كانت هناك دائماً أربع سلفيات عربية ـ إسلامية . الأولى هى الأيديولوجية الشعبية الراقدة فى اللاوعى الجمعى . وهى التفسير الغيبى الكامن فى أعماق الذاكرة

الشعبيـة ، مضافـاً إليه التـراث الاجتماعى للنص الشفهى المتـداول ، أو ما يسميه الفقهاء « بالشوائب والخرافـات الدخيلـة » . بينما هى فى حقيقة الأمر مجموعة الأحلام والإحباطات التى تغطى الفجوة الواقعة بين النص الكتابى المجرد والنص التاريخى الاجتماعى . إن زيـارة المقابـر ومقامات الأولياء وطقوس الختان وخوارق المشايخ والقديسين ليست جزءا من النص المكتوب ، ولكنها جزء لا ينفصل عن النص فى تجلياته الفكرية ـ الاجتماعية ، وهو نص سلفى بغير شك بأشكاله ومضامينه المعادية للعلم والتقدم ، ولكنه النص الذى تتشكل فاعليته الواقعية وفقاً لميزان القـوى الاجتماعى . إنه النص الذى ينحاز إلى قوى الثورة فى إحدى المراحل ، وهو نفسه القادر على تبرير الثورة المضادة فى مرحلة أخرى .

السلفيـة الثانيـة ، هى المؤسسة الـدينية ، ومنـذ انهيار الخـلافة العثمانية لم يحدث قط أن المؤسسة الدينية حكمت الدول العربية ، حتى فى أكثر الأنظمة السياسية ثيوقراطية . وإنما الذى حدث هو العكس تماماً ، فقد « توظفت » المؤسسة الدينية فى بلاط الحكم الملكى والجمهورى على السواء . إن المفتى ووزير الأوقاف وشيخ الأزهر وأئمة المساجد وهيئة كبار العلماء وفقهاء المعاهد الدينية ، يخضعون جميعاً لقرارات التعيين والفصل الصادرة عن « الدولة » ولمختلف القوانين الوضعية والدساتير المدنية . أى أن هذه الجماعات والقيادات والهياكل الإدارية والبرامج التعليمية تشكل فى الحقيقة إحدى مؤسسات الدولة ،هى مؤسسة « الدين » غير المستقلة . وبالرغم من أنها مؤسسة سلفية فى الجوهر والتفاصيـل ، ولكنها تتكيف سياسياً مع السلطة القائمة . كان شيخ الأزهر محمود شلتوت هو الذى أفتى بتحريم الاعتراف باسرائيل فى الزمن الناصرى ، وكان شيخ الأزهر عبد الحليم محمود هو الذى أفتى بتبرير كامب ديفيد فى زمن السادات .

هكـذا يلتقى الإسـلام الشعبى والاسـلام الـرسمى فى المظـهـر المورفولوجى ، فالأول يخضع لميزان القـوى الاجتماعى والثـانى يخضع

للسلطـة ، وكأنهمـا لا يتمتعان بـاستقلال نسبى ، سـواء عن التـركيب الاجتماعى أو الدولة . ولكن الأمر يبدو مغايراً لذلك إذا تذكرنا أن الإسلام الشعبى هو أيديولوجية اللاوعى الجمعى ، بينما الإسلام الرسمى هو جزء من أيديولوجية الطبقة المسيطرة على الدولـة . وكثيراً مـا يتـاقض تيـار الشعور الجمعى مع العقل الطبقى للسلطة مهما ارتدى من ثيـاب الدين الرسمى ، كتناقض الغالبية الساحقة من المصريين مع التبريرات الأزهرية لحكم السادات .

السلفية الثالثة هى الاصلاح الدينى فى عصور الأحياء . وهى تعتمد على تأويل النصوص ، إما تأويلاً فكرياً كتفسير الإمام محمد عبده للقرآن الكريم ، وتفسير الطاهر بن عاشور فى تونس ، أو تأويلاً عملياً كالحركـة الوهابية والحركة المهدية وحركة ابن باديس والأمير عبد القادر وعبد الكريم الخطابى ، وغيرهم .

هذه السلفية تولد فى مواجهة التخلف العثمانى أو الاستعمار الغربى أو الطغيـان ، بمـا يسمى « العـودة إلى الينبـوع » أو « العـودة إلى الأصول » . والمقصود هو العودة إلى النص القرآنى مجرداً من التـاريخ الاجتماعى والسياسى للإسلام . النص المكتـوب هنا هـو الينبوع الـذى « انحرف عنه المسلمون » فى رأى البعض ، مما استوجب إنقاذ المعاصرين من « تراث الإنحراف » بالعودة إلى « الجوهر » ، « غير البشرى » ، وهو القرآن .

رواد هذه السلفية يرون أولاً أن الإسلام شىء وأن المسلمين شىء آخر . ويعتقدون ، ثانياً ، أن « إحياء » الإسلام يستلزم « فتح باب الإجتهاد » . ويقدمون اجتهادهم الرئيسى فى القول بإمكانية الجمع بين الـدين والعلم أو بين الإسلام والعصر إلى غير ذلك من ثنائيات يقصدون بالتوفيق بينها إلى تبرير إحدى مراحل التطور ، هى مرحلة الصعود البرجوازى غالباً .

والسلفية الرابعة تلتقى مع السلفيـة السابقـة من حيث العودة إلى

الجذور ، غير أن « اجتهادها » على النقيض من التوفيق بين الدين والعصر الحديث ، فهى « تنسجم » مع نقطة الانطلاق الأولى بالقول أن « أصل الأصول » قد تحقق فى الدولة الإسلامية الأولى ، أى دولة صدر الإسلام . هناك إذن « نموذج » جسد « الفكرة » . ويميل بعض أبناء هذا التيار إلى أن الخلافة العثمانية ذاتها « عصر ذهبى » يمكن بل يجب أن يكون رصيداً بين أرصدة العودة إلى الجذور .

هذه السلفية وحدها ـ التى لا تؤمن بمؤسسة دينية ـ هى صاحبة الدعوة المبكرة بين أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات من هذا القرن إلى « دولة دينية » و« أمة إسلامية » . إنهم إذن « الإخوان المسلمون » الذين يختلفون ويتفقون ، يتحالفون ويتخاصمون ، مع بقية السلفيات الأخرى ، من دون التنازل عن أكثر الأيديولوجيات صراحة فى الدعوة إلى المجتمع الثيوقراطى والحكم الأوتوقراطى .

(٢)

السلفيتان الأولى والثانية من « الثوابت » التى تحتاج إلى رصد ميزان القوى الاجتماعى فى إحدى المراحل بالنسبة للأيديولوجية الشعبية الراقدة فى اللاوعى ، وإلى رصد المضمون الاجتماعى والسياسى للسلطة بالنسبة لمؤسسة « الدين » الرسمية .

أما بالنسبة للسلفيتين الأخريين ، فإنهما ليستا بحد ذاتهما من الثوابت ، وإنما هما ينتميان إلى حركة « المد والجزر » الطبقية ــ الفكرية ، فهما من عناصر المد المتغيرة ، ومن عناصر الجزر كذلك . وليست لهما بيئة ثابتة كمجرى الشعور الجمعى داخل الذاكرة الشعبية ، أو كالزيتونة والأزهر والمعاهد الدينية ووزارات الأوقاف فى « الدولة » .

ومن هنا فان البحث عن « نمط الإنتاج الفكرى » من ناحية ، وميكانيزم « ظهور واختفاء الأيديولوجية السلفية » من ناحية أخرى ،

يتنـاول التيـارين الأخيـرين فقط : الإصـلاح الـدينى أو الإحيـاء ، والثيوقراطية . ماذا حدث حتى يرتفع الصوت الثيوقراطى فى السنـوات الأخيرة (١٩٦٧ ـ ١٩٨٢) ، وماذا جرى لتيارات الإصلاح الدينى ؟

لابد من أن نضيف كذلك تيارات الفكر غير السلفى ، لأن هذا الفكر لا ينفرد بالساحة الأيديولوجية العربية ، ولأن بعض التيارات الأخرى لها علاقة ما بالدين دون أن تكون سلفية . ولأن صراع التناقضات فى صفوف الفكر العربى الحديث لم ينقطع بين السلفية وخصـومها ، وفى صفـوف السلفية ذاتها .

لقد ظهر الإصلاح الدينى أو ماندعـوه بعصر الإحياء مـع بدايـات التكوين الحديث لأشباه البرجـوازيات العـربية المسـوخة . إن جملـة الولادات القيصرية لهذه الشرائح الاجتمـاعية الـوافدة عـلى الخريطـة الطبقية العربيـة ، كانت بسبب المكـونات التـاريخية الاجتمـاعية لهـذا « الجنين » . وهى المكونات الهجين من الأصل شبه الإقطاعى لعلاقـات الإنتـاج والأصل شبـه الكمبرادورى لـدولة المـوظفـين والتجـار . كـان « التحديث » هنا لمختلف مرافق الدولة ـ الخامات ، والدولـة ـ السوق ، والدولة ـ الأيدى العاملة الرخيصة ، احتضاناً طبيعياً لنشأة وتطور هذه « البرجوازيات » الوطنية النامية فى عصر الكولنيالية .

ولم يكن التراث الدينى التقليدى ليستطيع تبرير هذه الطفرة النوعية فى علاقات الإنتاج الاجتماعى . كان لابد من « قيم جديدة » تواكب هذا « الانتقال المخيف » من العصر العثمانى الطويل الأمد إلى العصر الجديد . ولم يكن الفكر الغربى ليستطيع أن يكون ـ بترجمات الطهطاوى وعلى مبارك ومدرسة الألسن والمبعوثين إلى أوروبا ـ بديلاً جاهزاً عن هذه القيم . وإنما كان من الطبيعى لهذه الفئات من الطبقة الوسطى البازغة والتى تضع قدماً فى الأرض والأخرى فى السوق ، أن « تؤلف » بين القديم والجديد ، بين الماضى والحاضر ، بين التراث والعصر هذه « المعادلـة التوفيقيـة » التى

أثمرت ما سمى بعصر « النهضة » العربية الحديثة ، أو « عصر اليقظة القومية » فى تسمية أخرى .

ومن المفيد التذكير بأن رواد هذه النهضة أو اليقظة هم فى غالبيتهم من « المشايخ » بدءاً برفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وليس انتهاء بطه حسين وعلى عبد الرازق فى مصر . ولقد كان « الإسلام وأصول الحكم » لهذا المفكر هو أرقى ما توصل إليه الاصلاح الدينى فى مجال النظرية السياسية .

ولكن هـذه الفئات من الطبقات الوسطى العربية التى كانت قد انتفضت على أغلالها فى ثورات ١٩١٩ و ١٩٢٠ و ١٩٢٥ فى مصر وسوريا وفلسطين والعراق ، سرعان ما نكصت على أعقابها ، وتجسدت انتكاساتها فى ظواهر دالة : ١ ــ أن تتولى بنفسها ضرب الحلفاء الأكثر راديكالية كما جرى فى مصر للحزب الشيوعى عام ١٩٢٤ على يدى سعد زغلول . ٢ ــ أن يتم إقصاؤها عن الحكم بواسطة الفئات الأكثر ارتباطاً بالاستعمار والأكثر موالاة لعملائه المباشرين وبالتالى الأكثر دكتاتورية . ٣ ــ أن تحاكم رموز المعادلة التوفيقية ـ كطه حسين وعبد الرازق ـ وتسقط عنهم الانتساب إلى الأزهر وتصادر مؤلفاتهم ، بالرغم من أنهم مفكروها وكتابها . ٤ ــ أن تفسح المجال ، للمرة الأولى فى التاريخ المعاصر ، أمام نشأة الجماعة الثيوقراطية التاريخية (الإخوان المسلمون) جنباً إلى جنب مع الجماعات الشوفينية الأخرى (مصر الفتاة ـ سوريا الفتاة ـ الكتائب اللبنانية .. الخ) طيلة الثلاثينيات بكل ما صاحبها من مد نازى . ٥ ــ وكانت الظاهرة المثيرة فى ذلك الوقت هى العودة الجماعية لرواد الفكر النهضوى إلى تاريخ السلف ورموز السلف وقضايا السلف ، كما نرى عند طه حسين والعقاد والحكيم وهيكل ، ولا ريب فى أنهم جميعاً تناولوا الدين وأحداثه وشخصياته بمناهج متطورة ، ولكن مجرد الاتجاه الجماعى فى وقت واحد نحو الماضى له دلالته على « انكسار » النهضة البرجوازية ومعادلتها التوفيقية ، وانتصار أكثر أجنحة السلفية ثيوقراطية .

(٣)

منذ أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات ، كان النظام العربى المعاصر يستقبل فى مجتمعاته المختلفة ، متغيرات جديدة بالحرب العالمية الثانية وبالحرب العربية ـ الصهيونية الأولى . كان يستقبل فى كثير من أجزائه « الاستقلال السياسى » وفى بعض أجزائه « الثروة النفطية » وفى البعض الآخر محاولات « الاستقلال الاقتصادى » . وكانت الطبقات الوسطى العربية أساساً هى صاحبة الخطوة فى استرداد أنفاسها ، ومن ثم كان من الطبيعى أن تعود إلى معادلتها التوفيقية . ولكن الثورة الناصرية والجزائرية والبعث ، حاولوا من مواقع مختلفة إضافة وتعديل عناصر معادلة النهضة التى سقطت . كانت القومية العربية والمضمون الاجتماعى التقدمى للاستقلال ، من أهم هذه الإضافات والتعديلات . وصاحبتها أخطر ثغرة فى البناء الجديد ، هى غياب الديموقراطية . وقد أدى هذا الغياب إلى هزيمة هذا البناء مرتين مشهودتين : الأولى هى انفصام عرى الوحدة بين مصر وسورية ، والثانية فى حرب ١٩٦٧ .

كان النظام العربى بشقيه المحافظ والتقدمى قد أعلن إفلاسه الأيديولوجى نهائياً فى هزيمة ١٩٦٧ . وقد ازدهرت على الفور غداة الهزيمة السلفية الثيوقراطية فكرياً وتنظيمياً ، وبعثت الليبرالية على نحو مباغت . وكان ذلك رداً مدوياً على سقوط المفهوم الشوفينى للقومية العربية ، والمفاهيم البرجوازية الصغيرة للاشتراكية ، وانعدام الحدود الدنيا أحياناً لحقوق الإنسان .

ولكن السلطة العربية كانت قد تغيرت ، والمجتمعات العربية كذلك ، من مرحلة الاستقلال السياسى إلى الأفلاك النفطية للاستعمار الجديد ، ومن مرحلة الاستقلال الاقتصادى إلى التبعية الكمبرادورية للاحتكارات الإمبريالية ، ومن مجتمعات الإنتاج والخدمات إلى مجتمعات الاستهلاك والعمل الطفيلى . مُن هنا كان مأزق الليبرالية أن البساط الاجتماعى قد

سحب من تحت أقدامها ، وأن السلطة التابعة قد تزوِّر ديكوراً للديموقراطية بعض الوقت ، ولكنها تصنع لها الأنياب طول الوقت . كذلك كان مأزق الثيوقراطية أن دولة المجتمع الاستهلاكى لديها كل الاستعداد لتوظيف الدين فى خدمتها ، ولكن ليس لديها أدنى استعداد لخدمة الدين . وحين تتناقض وظيفة الدين مع أهداف الدولة الطفيلية ، فإنها تستخرج من النص الدينى نصاً طائفياً . هكذا كان لابد أن ينتهى التحالف بين دولة « العلم والإيمان » وممثلى « الدولة الدينية » إلى الطلاق الدموى . وقد جسدته نهاية السادات خير تجسيد .

غير أن المأزق يظل قائماً وكامناً ، لأن النظام السياسى العربى الذى توحد عام ١٩٦٧ بهزيمة الشق الوطنى التقدمى وسيطرة الدولة الطفيلية التابعة ، هو نفسه الذى يفرز المد الثيوقراطى بالرغم من القمع البوليسى . إنه المد الذى رافقه بعد هزيمة ١٩٦٧ استيلاء الثورة المضادة على الحكم فى مصر ، وتحويل ثمار حرب أكتوبر المجيدة إلى معاهدة صلح مع العدو ، واشتعال الحرب اللبنانية ، وأخيراً ما جرى فى ايران . كان من شأن ذلك كله دعم الاتجاهات الثيوقراطية العربية تدعيماً طائفياً متحققاً فى لبنان وايران . وكان من شأن ذلك أيضاً « انكسار » بعض الرموز التقدمية فى الفكر والسياسة العربية المعاصرة ، وتحولهم إلى تبرير الثيوقراطية والتنظير لها وتبنيها . وليس هؤلاء بأبناء الرواد الذين « انكسروا » فى الثلاثينيات ، لأن النهضويين لم يستنكروا عقلانيتهم السابقة ، وهم يتجهون إلى دراسة التاريخ الإسلامى . أما « الثيوقراطيون الجدد » من ماركسيين سابقين وقوميين تائبين ، فقد انتهوا إلى طلاق بائن ، لا مع الماركسية ، وإنما مع العقلانية .

وفى هذا المناخ الملتهب ، تصدر دعوة شجاعة من لبنان إلى العلمنة . وما أحوج الثوريين العرب الذين ما يزال فيهم رمق ولم يبدلوا الرايات ، إلى مناقشة هذه الدعوة الجريئة .

(ب) مقدمات فى الأوتوقراطية

لا سبيل لمناقشة « البديل العلمانى » الذى تدعو إليه إحدى الجماعات اللبنانية بعد حرب مضت عليها عشر سنوات ولم تنته بعد ، إلا بالتساؤل عما إذا كانت هناك علاقة « ما » بين الثيوقراطية والأوتوقراطية قبل أن ندلف إلى إشكالية العلمانية .

يستدعى السؤال أن نحدد الملمح الرئيسى للثيوقراطية العربية ، فهى ليست الدعوة إلى « الدولة الدينية » وحسب ، وإنما هى واقع « المجتمع الدينى » أيضاً . « الدعوة » هنا تجد « قاعدة » من العلاقات الاجتماعية والقيم الاجتماعية ، على استعداد دائم لاستقبال « الدولة » الدينية . إن فرض دولة ثيوقراطية على مجتمع علمانى ، عملية عسيرة يخترقها التنافر ، أما الدعوة إلى دولة ثيوقراطية فى مجتمع ثيوقراطى ، فإنها تكتسب قدراً أكبر من الانسجام والمصداقية .

والمجتمعات العربية الحديثة والمعاصرة هى مجتمعات ثيوقراطية إذا قمنا بتحليل المضمون لجملة البنى الذهنية التى تتحكم فى فكر وسلوك الكم الأكبر من الطبقات أو الفئات أو الشرائح الاجتماعية . هنا لا يختلف الإسلام العربى عن المسيحية الغربية إبّان مجدها الإمبراطورى ـ البابوى فى العصور الوسطى . ولكن الغرب منذ بدايات عصر النهضة إلى العصر الحديث ، تمكن تدريجياً من تحرير الدولة والمجتمع والدين . تحررت المسيحية من قيود الحكم ، فأضحت جزءاً لا ينفصل عن التقاليد القومية والميراث الثقافى والقيم الأخلاقية العامة . وفى هذا النطاق استطاعت ان تقدم إسهاماً تاريخياً سواء عن طريق كالفن أو عن طريق لوثر ، وسواء اعتنق هذا الشعب أو ذاك البروستانتية أو بقى « مؤمناً » فى إطار الكاثوليكية .. فقد تركت الكالفينية واللوثرية بصماتها على « المسيحية » وعلى « المسيحيين » أياً كان المذهب : الغاء الكهنوت عملياً ، الغاء الوساطة بين الإنسان والله (بترجمة الانجيل إلى لغات ولهجات الشعوب ، واستعادة

المعنى الأول للكنيسة بصفتها جماعة المؤمنين . وقد كان من شأن هذه المسيحية الجديدة أن دعمت الفكر الاجتماعى والاقتصادى البرجوازى الناشىء (دعه يعمل ، دعه يمر) كما عمقت الأواصر القومية على حساب التماسك الإمبراطورى .

وقد كان تحرر المسيحية الغربية جزءاً من تحرر المجتمع ، فلم تعد العلاقة بالمؤسسة الثيوقراطية المباشرة (الكنيسة) هى مفتاح بقية العلاقات الإنسانية بين الأفراد وبين الطبقات وبين الأمم ، بل وبين الأرض والسماء . وإنما أضحت هناك مفاتيح متعددة ، اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ، تستمد حيويتها وقدرتها واتجاهها من « السوق » البرجوازية الوليدة ، وما واكبها من معامل ومختبرات الكشوف والاختراعات العلمية ، والمصانع التى راحت تطبق نتائج الكشوف على منتجاتها . وأصبحت العلاقة الاجتماعية بين الناس على درجة من الموضوعية ، تخضع لقوانين مستقلة تماماً عن « الكتاب المقدس » فضلاً عن تحررها المطلق من « المؤسسة الدينية » . ولقد بقيت الغالبية من البشر « مؤمنة » . ولكن الإيمان أمسى جزءاً من خصوصية الفرد الداخلية العميقة التى لا تؤثر على النظام الاجتماعى المستقل جوهرياً عن النظام الثيوقراطى .

وكان من الطبيعى أن ينعكس تحرر المجتمع على الدولة ، من خلال الانتفاضات الثورية المتعاقبة التى نقلت السلطة من التحالف الإقطاعى ـ الكنسى إلى البرجوازية القومية . كانت المواجهة التاريخية فى الغرب بين الدولة البرجوازية والكنيسة هى من جهة : المواجهة الاقتصادية بين الرأسمالية الناشئة والإقطاع ، ومن جهة أخرى : المواجهة الفكرية ، بين عقائد الكتاب المقدس وكشوف العلم الحديث .

والحقيقة أن « استقلال المسيحية » عن المؤسسة ، أى عن الكنيسة ، لم يكن بأية حال أقل من استقلال الدولة أو المجتمع . وهذا الاستقلال

التاريخى هو الذى جعل من المسيحية فى الغرب « تقليداً حضارياً » بين ثلاثة تقاليد رئيسية تحكم العقل والضمير ، الفكر والسلوك ، بوعى أو بغير وعى ، هى : اليونان والمسيحية والعلم ، أى التراث اليونانى الذى أحيا النهضة الأوروبية ، والمسيحية بالمعنى المشار إليه ، والعلم الحديث . هذه هى أركان الحضارة الحديثة فى الغرب . ولولا علمانية المجتمع ما كان يمكن تحقيق علمنة الدولة ولا تحرير المسيحية .

وعندما تنتكس البرجوازيات الغربية ، تستنجد بالدين ، لا بالمسيحية ، وإنما بالكنيسة . ولكن مأساتها فى هذا الصدد أن الوقت قد فات ، ولم تعد هناك « كنيسة » كما كان الأمر منذ قرون . لم تعد هناك « كنيسة فى المجتمع » أو لم يعد المجتمع كنيسة من العلاقات والقيم . ولذلك لم تعد الاستغاثة بمؤسسة غير قائمة مجدية . والمؤسسة الدينية فى الغرب غير قائمة مادياً ولا معنوياً . ربما كانت بقايا قوتها السياسية فى أسبانيا والبرتغال ما تزال لها رموز مترسبة من عصر الفاشية الفرانكاوية أو السالازارية . ولكنها رموز تعتمد أصلاً على بعض قيادات المؤسسة العسكرية ، لا على الشعب ، لا على المجتمع ولا على الدولة (التى تقع أحياناً بالانتخاب الحر المباشر فى أيدى البرجوازية الصغيرة ذات الميول المتذبذبة نحو الاشتراكية) .

وربما يحاول الغرب صنعها ـ خائناً لمبادئه الأولى ـ حين يكون الأمر متعلقاً ببولندا . ويحاول أن يصدّ بها تياراً عالمياً دافقاً بالحياة الجديدة ، حين يتحول البابا الكاثوليكى الحالى إلى دمية دعائية طائرة . وفى أميركا الوسطى والجنوبية يشاهد البابا أساقفة الكنيسة يحملون السلاح فى صفوف الثوار فيحذرهم من أن البنادق لا تخدم السلام ، ولكنهم يقولون له : قل هذا الكلام للحكام أولاً ، ولا يفيده شيئاً أنه « رأس » الكنيسة .

لقد تحررت المسيحية فى الغرب ، ولم يعد ممكناً إعادتها إلى القفص الذهبى ، بل ولم يعد ممكناً إعادة المجتمع أو الدولة ـ سواء كانت برجوازية

أو اشتراكية ـ إلى حكم الكنيسة أو شرائعها .

قبل هذا التحرير كانت المسيحية الغربية كالإسلام العربى بعد تحوله إلى « إمبراطورية » وخاصة فى ظل القيادة السياسية المطلقة للخلافة العثمانية . غير أن الوطن العربى ، بالرغم من انحسار الخلافة العثمانية ، لم يستطع التخلص بعد من الثيوقراطية فى المجتمع ، وان تخلص منها جزئياً فى الدولة .. جزئياً على صعيد التاريخ وجزئياً على صعيد الجغرافيا . مازالت هناك الدولة العربية الثيوقراطية شكلاً ومضموناً . وما زالت جميع الدول العربية ـ باستثناء لبنان لأسباب طائفية لا لأسباب علمانية ـ تثبت فى دساتيرها أن للدولة ديناً هو الإسلام دين الغالبية الساحقة من العرب ، ومن المثير أن دستور دولة الوحدة بين مصر وسورية خلا من هذا النص ، ولكن الإنفصال أعاده إلى دستور مصر أولاً ، وبعدها بسنوات إلى سورية .

على أية حال ، فان الثيوقراطية فى المجتمع العربى هى التى تعنينا ، لأنها من المقدمات الأساسية الى الأوتوقراطية .

ما مصدر هذا الرسوخ الثيوقراطى فى العلاقات الاجتماعية والقيم الاجتماعية ، أى فى الدورة الدموية للمجتمع ؟

أولاً ، هناك طول الفترة التاريخية للنظام الثيوقراطى فى ظل الإسلام العثمانى . إنها الفترة التى لم يعد فيها للعرب أى دور قيادى . ومن ثم كان الدين (العربى) هو الحصن الأخير للقومية المضطهدة ، ولعله أصبح الوطن . ولكن هذا الدين كان الإسلام ، وهو دين تركيا أيضاً التى أرادت من موقع مخالف أن يحل مكان القومية (العربية) . كانت عاصمة الخلافة تشعر بالغيرة من العرب أصحاب الإسلام ، ورأت فى الإسلام نفسه وسيلة لإخضاع العرب . من الجهتين أصبح الدين هو العلاقة الاجتماعية ، وهو القيمة الأجتماعية ، هو الحياة ذاتها تعويضاً عن الاضطهاد من جهة ووسيلة للحكم من جهة أخرى .

ثانياً ، كان للإسلام دور حاسم فى توحيد العرب من الشعوب والقبائل التى انطلق من أراضيها وبعض الشعوب والقبائل التى فتح أراضيها . ولقد كان هذا الدور من أهم عناصر التكوين القومى ، بالرغم من أن فترات التجزئة والتفتت أطول بما لا يقاس من فترات الوحدة . ومع ذلك فقد ظل هذا الدور من العنـاصر المتبقية عـلى الصعيدين الثقـافى والحضارى فى اللاوعى ــ وأحياناً الوعى ـ الجمعى العـربى . ولكن الخلط بين الـدين والقومية من جهة ، والتشديد على القول بأن الإسلام دين ودنيا من جهة أخرى ، كان من شأنه أن يتحول بالدور التاريخى للإسلام كأيديولوجية وحدوية إلى عكس مبتغاه ، أى إلى تأسيس وتـرسيخ مجتمعـات عربيـة ثيوقراطية تجزأت أصلاً فى ظل الحكم الإسلامى ، وازدادت تفتتا فى ظل الاستعمار الغربى ، وإذا كانت الثيوقـراطية فى البـداية قـد انجلت عن عنصرية دينية ، فقد انتهت بعنصرية مذهبية ـ طائفية . وكلاهما ربط بين العرق والدين ثم بين العرق والطائفة .

ثالثاً ، لم تعرف البرجوازيات العربية كشوفات علمية من شأنها أن تصطدم بالعقيدة الدينية كما حدث فى الغرب ، لذلك بدت الأمور كما لو أنها تتطور فى خطين متوازيين لا يلتقيان سلباً ولا إيجاباً : الـدين فى طريقـه والحياة فى طريقها ، ولعلهما طريق اجتماعى واحد . إن كرويـة الأرض والنسبية ونظرية التطور ، كلها بتناقض صراحة مع ما تقوله التوراة عن الأرض والخلق . ولذلك وقع التصادم بين الرؤية البرجوازية التى يحتاج أصحابها إلى الدوران حول الأرض وهم أنفسهم المؤمنون بتنازع البقاء ، وبين الرؤيا الكنائسية الداعية إلى الثبات المطلق وانعدام التاريخ .

البرجوازيات العربيـة لم « تكتشف » شيئاً ، وإنمـا هى « أحيطت علماً » بأشياء تم اكتشافها فى مكان آخر هو الغرب . لذلك يصبح التوفيق بين « الدين « والعلم » أى بين الإسلام والغرب (التكنولوجى) هو ذروة الاجتهاد لدى البرجوازيات العربية الصاعدة ، ويصبح القرآن محتوياً على

كل الكشوف متنبئاً بكل العلوم ، مرافقاً للقول بأن الإسلام دين ودنيا ، عنـدما تنتكس هـذه البرجـوازيات المشـوهـة وتهبط أيـدويـولجيـا إلى الحضيض .

لهذه الأسباب الثلاثة بقيت المجتمعات العربية ثيوقـراطية النسيـج الاجتماعى من العلاقات والقيم ، حتى أنها تتناقض أحياناً مع السلطـة الأقل ثيوقراطية .. كما حدث فى بعض الأقطار التى اتخذ زعماؤها قرارات إلى جانب حرية المرأة أو حرية الأديان أو علمنة معاهد التعليم .

هذا النوع من الثيوقراطية كان له أسوأ الأثر على الإشكالية الثانية : الأوتوقراطية . لقد عرفت بلادنا الأوتوقراطيات التـالية : الأوتـوقراطيـة الدينية ، والاوتوقراطية العسكرية ، والاتوقراطية الكمبرادورية .

والأوتوقراطية الدينية ليست نمطاً واحداً ، إنها نظام الحكم الوراثى المطلق دون قيود . وهى نظام الحكم الوراثى المطلق (البرلمانى) ، وهى نظام الحكم الوراثى المطلق (الحزبى ــ البرلمانى) . وهذه كلها متحققة فى بلادنا . وهناك نظام ولاية الفقيه أو الخليفة أو الأمير (والأول مطبق فى ايران ــ مع أحزاب وبرلمـان ومجلس وزراء ورئيس جمهوريـة ومرشـد الثورة) . والآخر تنظيمات سرية منتشرة فى جميع أنحاء الوطن العربى ، وهى ضد الأحزاب والبرلمانـات ورئاسـة الجمهوريـة ورئاسـة الوزراء ، ولا برنامج تنظيمياً واضحاً لها .

تتبنى بعض هـذه الاوتوقـراطيات الـدينية دسـاتـير تنظم الحيـاة السياسية فى البلاد ، وبعضها الآخر لا تتبنى سوى القرآن أو ما يسمى على سبيل الحصر القانونى « الشريعة الإسلامية » .

وبالطبع ، فالحق الإلهى فى السلطة ، هـو القاعـدة الثيوقـراطية فى الحكم ، ولكن الذى يدعمها إلى جانب ثيوقراطية المجتمع والقول بالإسلام دين ودنيا . هو الانتساب السلالى إلى عائلة الرسول . هنا يتجاوز العرق

والدين والمذهب فى بنية ذهنية تجمع الحاكم والمحكوم رغم تعدد طبقات المحكومين . وإذا كان التناقض الاجتماعى يصل أحياناً بالمحكومين إلى حدود « الثورة » فإن تبرير التمرد ليس صعباً وتبرير إنهائه ليس صعباً أيضاً . ولكن الصعوبة تكمن حين يزدهر تيار دينى منظم داخل المجتمع الثيوقراطى وتحت سقف الحاكم الأوتوقراطى ، ثم يصل ازدهاره درجة تهديد نظام الحكم الدينى القائم .

هذه الأتوقراطية الدينية المزورة فى عرف التيارات الدينية المستقلة عنها والمرتبطة أكثر ربما بالشارع الشعبى ، هى توظيف المؤسسة الرسمية للإسلام ، والمجتمع الثيوقراطى من جانب مجموعتين من القوى : الأولى أجنبية ، وهى صاحبة الحظوة فى ثروات البلاد ، وقد تتغير جنسيتها من مرحلة إلى أخرى ، وقد تكون متعددة الجنسية حسب نوع الثروة المنهوبة . والمجموعة الأخرى من القوى المحلية ، وهى التحالفات الاجتماعية ـ العرقية ـ الطائفية من الشرائح والفئات القبلية والعشائرية المحتكرة لوكالات الاستثمارات الأجنبية .

أما الأوتوقراطية العسكرية ، فهى أيضاً أوتوقراطية طبقية ، وبعضها يتصل من ناحية بأصحاب الاحتكارات الأجنبية ومن ناحية أخرى بالطبقات الوكيلة لهذه الشركات . ولكنها كذلك قد تكون أوتوقراطية وطنية ومتصلة ببعض الطبقات الوطنية والشعبية . غير أن ما يجمع الأوتوقراطية العسكرية الوطنية وغير الوطنية ، أسلوب الحكم وأحياناً نتائجه . إن التجربة التاريخية لعسكرة المجتمع ، أو العكس ، تذويب العسكريين فى المجتمع ، دلّت على أن القمع فى الحالين هو أسلوب الحكم . وهو القمع الذى يتحول فيه السلاح أو الوسيلة إلى غاية أو أيديولوجية ؛ تنتهى عملياً بسيطرة « الفاشية » على المجتمع وتسليمه إلى أكثر الأجنحة دكتاتورية فى دولة الثورة المضادة .

تستمد الأوتوقراطية العسكرية أسلوبها فى الحكم من تجربتها

المراتبية الانضباطية داخل الجيش ، ومن واقعها الطبقى أساساً . فى إطار المجتمع الثيوقراطى المستعد دوماً لاستقبال « المستبد » (عادلاً) كان أو (ظالماً) فالاستبداد ينتهى حتماً إلى (الظلم) .. هذا المصطلح الأخلاقى الذى يعنى تقنين الاستغلال وحمايته بالقمع .

تبقى الأوتوقراطية الكمبرادورية . ولقد لاحظنا أن الأوتوقراطية الدينية بأنواعها والأوتوقراطية العسكرية فى أغلب تجاربها تنتهى أو تبدأ بالتعبير عن القوى الكمبرادورية فى المجتمع ، سواء كانت شرائح أو طبقات أو تحالفات طبقية وفئات متباينة . غير أننا نصف هنا هذه الأوتوقراطية بالكمبرادورية مباشرة ، لأنها لا ترتدى ثياب الدين ولا ثياب العسكر . إنها « النخبة » التى تهيئها ظروف العهد الاستعمارى ، لتباشر العمل السياسى من موقع السلطة بعد الاستقلال . وهى النخبة التى ناضلت الاستعمار القديم بالسلاح والعمل السياسى معاً . وغالباً ما قاومت ما يشبه الاقطاع إذا كانت هناك أساسات مادية لهذا الاقطاع الذى يتحالف فى معظم الأحوال مع القوى الاستعمارية . « النخبة » هى ذلك القطاع من مثقفى البرجوازيات الممسوخة والمنسوخة عن الغرب ، أى المشوهة تشوهات التاريخ المعاكس للنمو المستقل . وهى النخبة التى سرعان ما تلتقى مع الاستعمار الجديد فى منتصف الطريق الذى ندعوه بالكمبرادورية .

هذه النخبة تحتكر العمل السياسى فى البلاد ، أى تعمد إلى الأوتوقراطية ، لكى تنفرد بتنظيم العلاقة الاقتصادية بين الوطن والقوى الأجنبية التى لم يعد لها حق العلاقة المباشرة مع السوق والخامات الأولية والأيدى العاملة الرخيصة . وإنما أصبح هناك « وسيط » لا يسمح بتعدد الوسطاء ، ولا يسمح بتنوع معانى الاستقلال أو التحرير . لذلك ، فالحزب الأوحد أو اللاحزبية على الإطلاق أو التنظيم الجامع المانع ، هو الوعاء الذى يحمل كل المتناقضات تحت قيادة « شخصية تاريخية » ـــ كريزما ـــ هى غالباً رمز الاستقلال السياسى بعد تصفيات دموية عديدة .

إنه شخصية مدنية ، يقف على رأس بيروقراطية ـ تكنوقراطيـة غير متحمسة إطلاقـاً لرجـال الدين أو رجـال الجيش . ولكن الأمن فى شتى أجهزته ووسائله ، سرياً كان أو علنياً ، داخلياً أو خارجياً ، هو الوسيلة الرئيسية لحكم هذا النوع من الأوتوقراطيات .

وهو فى الحقيقة لا يعتمد على الجيش أو المؤسسة الدينية من حيث المظهر ، ولكن « قاعدة القوة » الأولى لهذه الأوتوقراطية هى مؤسسة الأمن سواء كانت شرطة أو جيشاً ، توازيها فى القوة القاعدة الاجتماعية المعتمدة بعد رحيل الاستعمار على سلطة « الأب » . العائلة البطريركية والمجتمع الأبوى ، هما مصدر هذه القاعدة الاجتماعية الثيـوقراطيـة التى يتمتع بالارتفاع فوقها ذلـك الأوتوقـراطى الكمبرادورى الـذى « يجرؤ » عـلى مهاجمة المؤسسة الدينية فى مناسبات كثيرة .

هذه الأوتوقراطيات الثلاث تتخفى أحياناً وراء لافتات من الشرعية الدستورية أو الوضعية أو الحزبية أو الجبهوية لإسكات تيارات حقيقية تناضل من أجل تحقيق هذه الشعارات . غير أن المسكوت عنه فى علاقة الحكم العربى الحديث والمعاصر بالمؤسسة الدينيـة هو (حـاجة) هـذا الحكم إلى الشرعية الدينية .

ويصبح السؤال : من إذن بحاجة إلى العلمانية ؟

(جـ) مقدمات إلى العلمانية

بلغت الفاشية والنازية أعلى مراحل الأوتوقراطية فى الغرب ، ولم تكن هذه أو تلك مرتبطة بالمؤسسة الدينية ، أى بالثيوقراطية . لم تكن هناك دولة دينية ولا مجتمع دينى ولذلك لم تستمر أيهما طويلاً . وكانت تطول حياة الأوتوقراطية إذا ارتبطت الدولة بالكنيسة على نحـــو ما ، كما حدث فى اسبانيا والبرتغال . ولقد استمر القمع فى الغرب الرأسمالى وما يزال ، ولكن دون ثيوقراطية أو أوتوقراطية . المكارثية مثلاً لم تكن أوتوقراطية ، وانما

كانت أيديولوجية ــ الدكتاتورية الطبقية فى إحدى المراحل .

فى بلادنا ، يختلف الوضع ، لارتباط الأوتوقراطية بالنسيج الثيوقراطى فى الدولة أو فى المجتمع أو فيهما معاً . ولذلك كانت هناك بالفعل « خصوصية عربية » فى الثيوقراطية والأوتوقراطية كليهما . اننا قد نجد شخصية كريزماتية ليست أوترقراطية فى بلد متخلف كالهند ، كشخصية غاندى أو نهرو ، بالرغم من النسيج الثيوقراطى فى المجتمع . وقد نجد أوتوقراطية فى صين ماو بالرغم من غياب المؤسسة الدينية أو الكمبرادورية . وقد كان مصطفى كمال أتاتورك تجسيداً مباشراً للأوتوقراطية المعادية للمؤسسة الدينية . وقد نلاحظ على هذه الأوتوقراطيات كلها أن القاسم المشترك بينها جميعاً هو التخلف فى أنواعه ودرجاته المتباينة .

أما فى بلادنا ، فالوضع يختلف لارتباط الأوتوقراطية بالثيوقراطية فى الدولة والمجتمع أغلب الأحيان . ومن ثم يرتبط الحق الإلهى فى السلطة بمجتمع يقوم على الخلافة والخلفاء الكبار والمتوسطين والصغار والأصغر فى مختلف مجالات الإنتاج الاجتماعى والعلاقات والقيم الاجتماعية . يحتاج الحكم العربى إلى الشرعية الدينية ، فيوظف المؤسسة الرسمية للدين فى خدمة البلاط ، ويحاول توظيف المؤسسات الشعبية (الحركات الصوفية ــ التيارات المعارضة ..) . ولا يتورع الملك القادم من انجلترا عن تربية لحيته فى آخر العمر ومحاولة شراء لقب أمير المؤمنين كما فعل فاروق فى مصر ؛ بل وقد حاول السادات نفسه أن يكون سادس الخلفاء الراشدين ، وعلى خطاهما يحاول النميرى الآن دون جدوى . ولكن الدلالة هى « اكتساب الشرعية الدينية » فى صياغة الأوتوقراطية سواء كانت وراثية أو عسكرية أو كمبرادورية . هذه خصوصية عربية ، لأن الانتساب العرقى لسلالة الرسول لا يتوفر إلا للمسلمين (العرب) .

الحق الإلهى فى السلطة هو مصدر الشرعية فى الحكم العربى الحديث

والمعاصر ، سواء مباشرة أو بصورة غير مباشرة إنها إذن ، سلطة مطلقة غير تاريخية . (الخلفاء) المعاصرون من الحكام العرب يضيفون اليها « الوراثة » العرقية ، وكأنهم يربحون التاريخ ولايخسرون المطلق . بالوراثة تبدأ مسيرة الأوتوقراطية ـــ الثيوقراطية ، فيمسيان ظاهرة واحدة على الصعيد السوسيولوجى . يصبح للتخلف « دكتاتورية عربية » أو يصبح للدكتاتورية « تخلف عربى » لا فرق . فى جميع الأحوال هناك خصوصية عربية تجمع بين الأوتوقراطية والثيوقراطية رأسياً وأفقياً ، أى على صعيد الدولة والمجتمع . إن « الدولة » ذاتها مقولة نظرية غير متحققة فى أغلب الأقطار العربية ، والمقصود هنا الدولة الوطنية فضلاً عن الدولة القومية . أما المتحقق فمعظمه يدور حول الدولة ـــ المدينة ، أو الدولة ـــ الطائفة ، أو الدولة ـــ القبيلة . وهى صياغات نستهدف منها الاشارة إلى عدم وصول معظم الأقطار العربية إلى مرحلة « الدولة » فى سلم المدنية والمواطنة على حد سواء . وبالتالى ، فالعلاقة بين هذا الكيان السياسى ـــ البيروقراطى ، والمجتمع تختلف عن العلاقة بين الدولة والمجتمع فى بلاد أخرى توفرت لها مقومات الدولة . ثم تزداد هذه العلاقة اختلافاً حين « ننظر » فى المجتمع ذاته ، فإذا بالكثير من أقطارنا لم يبلغ أيضاً المرتبة الاجتماعية التى ندعوها المجتمع . إننا أغنياء بالوحدات الاجتماعية الشبيهة بالجزر المنفصلة عن بعضها البعض والتى نسميها العائلات أو القبائل أو العشائر أو الطوائف وهذه التشكيلات الاجتماعية لاتكون « مجتمعاً » من طبقات متبلورة . وإنما تكون دوائر أفقية وأهرامات رأسية .. نظام مراتبى داخل الدائرة الواحدة المعزولة عن الأخرى . وما يسمى خطأ بالدولة فى هذه الأنظمة المسماة خطأ بالمجتمعات . ليس أكثر من كيان إدارى تؤسسه توازنات القوى القبلية أو العشائرية أو العائلية أو الطائفية ، يقوم بدور التنسيق بين الدوائر المغلقة ، ويعتلى قمته الرمز الأوتوقراطى الأول .

التفويض الإلهى بالسلطة فى هذه التشكيلات الاجتماعية لا يقتصر

على الكيان الإدارى المسمى تجاوزاً « دولة » وإنما ينبثق هذا التفويض عن التكوين الاجتماعى المعتمد أساساً على مراتبية عرقية — دينية — مذهبية ، حسب فصيلة الدم ودرجة القرابة التى تبلغ أسمى حلقاتها فى الانتساب المباشر إلى عائلة النبى . ان اللاعقلانية فى الفكر والسلوك هى العقل الجمعى وتيار الشعور الجمعى فى مثل هذه التشكيلات الخاضعة لتقسيم العمل وللصراع الاجتماعى دون أن تصل حقاً إلى مرحلة الدولة أو مرحلة المجتمع .

هكذا تلتقى اللاتاريخية (الثيوقراطية) واللاعقلانية (الأوتوقراطية) فى صياغة أنماط إنتاج متضاربة ومتخلفة ، وعلاقات إنتاج توازيها تضارباً وتخلفاً . وتبقى قوى الإنتاج فى أدنى مراحل التطور ، مهما استطاعت الثروات المالية من استيراد أحدث منجزات تكنولوجيا العصر .

يصبح التفويض الإلهى بالسلطة مصدراً لشرعية المجتمع الأبوى والعائلة البطريركية : علاقات الإنتاج القائمة على الارث والدم والقيم الاجتماعية القائمة على الخطيئة والثأر ، مهما تناقض ذلك مع نمط الإنتاج السائد وقواه المنتجة .

ومعنى ذلك أننا نعيش منذ حوالى عشرة قرون عصر الثورة المضادة للإسلام ، لأنه كعنصر حضارى فى بناء الوحدة القومية قد غاب فى إطار السلطة الدينية الكبرى ثم السلطات الأوتوقراطية الصغرى ، ولم نعد فى وضع أمة واحدة مجزأة ولا فى وضع أمم متعددة متفرقة ، بل فى وضع جاهلى الى أبعد مدى : قبائل وعشائر وطوائف وأعراق تزداد تفتتاً وجاهلية يوماً بعد يوم . هنا تلمع فكرة السلفيات الجديدة : العودة إلى الينبوع ، كأنها الخلاص . ولكن الاشكالية هى أن الينبوع كما يتراءى فى أحلام الرؤيا السلفية لا وجود له ، فضلاً عن أن العودة بحد ذاتها مستحيلة . ذلك أن فكرة « النموذج » نفسها — عند السلفية الإسلامية أو السلفية الغربية

وكلاهما يلتقيان فى الرؤيا الاستشراقية للإسلام ــ هى فكرة لا تاريخية ، لأن صدر الاسلام لا يتكرر ، ولا الغرب البرجوازى ، ولأن التاريخ الاجتماعى للإسلام هو نفسه تاريخ الثورة المضادة للإسلام ، أى تاريخ الكهنوت الإسلامى والكنيسة الإسلامية وبابوية الخلافة . وعندما أقبلت الحملات الصليبية والاستعمار الغربى الحديث كانت هذه الثورة المضادة قائمة ، فما كان من الأجنبى إلا أن كرس أوضاع التجزئة ورسخ أركانها . ولم يبق أمام الأجيال المعاصرة سوى أن ترى بعيونها الإخفاق المروع للتجربة الإيرانية فى إقامة النظام البديل لدولة الشاه التى أسقطتها الجماهير فى لحظة تاريخية بكل معانى الكلمة . إن إخفاق إقامة دولة دينية وإخفاق ولاية الفقيه هو إخفاق ذو دلالة تاريخية كذلك . لقد غابت الديموقراطية لا عن المجتمع الإيرانى الواسع فقط ، وإنما عن صفوف الدولة الدينية ذاتها ، وانتظمت المذابح للأنصار والخصوم على السواء . وأقيمت دولة البازار التى لم تلغ فقر الفقراء ، وإنما دخلت الحروب التى تعوض نقصان الوحدة الوطنية وإن خربت الإقتصاد والأمن . بكل المقاييس سقطت الدولة الدينية فى إيران وسقط معها الحلم الثيوقراطى لدى السلفية الجديدة ، وبقيت « مثلا » على عنف المأساة حين تجتمع الثيوقراطية والأوتوقراطية فى مُركب عنصرى واحد .

ولم يبق أمام الأجيال المعاصرة سوى أن ترى إخفاق التجربة الطائفية فى لبنان ، وهى التجربة التى خاضت فى أحدث حروبها عشر سنوات من الدمار الوطنى والحضارى ، حصيلتها عودة سريعة إلى الدويلات الطائفية .

من لبنان إلى ايران سقطت التجربة فى أنهار الدم ، وشباك الحرب التى لا تنتهى.إن لبنان هو الصورة العربية الصارخة لأصول ما زالت نيرانها تحت الرماد . عادت العشائر اللبنانية (العائلات ، القبائل ، الطوائف) عن فكرة الانصهار فى إطار الدولة ــ الوطن ، وهرولت إلى الكيان ــ

الطائفة ولقد كانت هذه هى حقيقة الوضع اللبنانى قبل الحرب ، ولم تكن (الدولة) سوى ضابط اتصال بين الطوائف ، وتحتل إحـدى الطوائف المكانة الأكثر بروزاً وفقاً لتوازنات تاريخيـة من صنع الاستعمـار القديم والجديد ولا علاقة لها بالجغرافيا والتاريخ . وما جرى فى لبنان علناً ، هو « مكبوت » أو « مسكوت عنه » فى كثير من الأقطار العربية .

والنتيجة هى أن الثيوقراطية فى (المجتمع) أو (المجتمعات) العربية قد أصبحت فى العرف الشعبى « فتنة طائفية » أو « نعرات عرقية » تتدخل الحكومات أحياناً لإنهائها دون جدوى ، لأن للثيوقراطية قوانينها المستقلة عن نقطة البداية . الدولة الدينية لن تحكم مجتمعاً علمـانياً . والمجتمـع الدينى (وليس المتدين) ينتهى غالباً إلى صيغة مذهبيـة تهدد الـوحدة السياسية ، فضلاً عن الاجتماعية ، بالانفـراط . هنا تتـدخل الحكـومة (ولاأقول الدولة) بعد فوات الأوان .

والأمر نفسه فى الأوتوقراطية . ان المجتمع الأوتوقراطى « يسكت عن » الحكم الأوتوقراطى ، فالسلطة الأوتوقراطية « لرب العـائلة » و« لنـاظر المدرسة » و« لرئيس الشركة » و« للذكـر » و لشيخ القبيلـة » و« لزعيم الحـزب » هى جوهـر النظام العـربى فى التشكيـل الاجتمـاعى . هـذه الأوتـوقراطيـة ، ليست فكرة أو شهـوة ، وإنما هى بنيـة ذهنية وإطـار اجتماعى . ولذلك فكما أن الثيوقراطية لا تقتصر على بناء الكيان المنسق لحركة الطوائف ، فان الأمر نفسه ينطبق على الأوتوقراطية الاجتمـاعية حيث يستحيل المواطن دكتاتورا ، بكـل معنى الكلمة ، بغض النظـر عن مستواه الاجتماعى فى العائلة أو العشيرة أو القبيلة أو الطائفة . وأيضاً بغض النظر عن مستواه الثقافى و(الوعى المنطوق) و« شكل الجماعة » التى ينتمى إلى (أيديولوجيتها) وليست مصادفة أن يحضر القمع فى حزب الحكـومة وأحـزاب المعارضـة ، وأن يتعايش داخـل المثقف : الضحيـة والشرطى معاً .

ليس هناك شيء مجرد يدعى عبادة الفرد أوحكم الفرد ، وإنما لابد أن يتصل هذا الشكل بمضمون اجتماعى لا داخل السلطة وحدهـا ، وإنما داخل (المجتمع) ككل ،أى كمجموعة بنى فوقية متصلة بأخرى تحتية .

والقول بالبديل العلمانى هو الآخر يحتاج للانتقال من التجـريد إلى التحديد . يدعو « مؤتمر العلمانيين اللبنانيين الدائم » إلى علمانية محايدة إيجابياً ، أى أنه يرفض ما يقال عن العلمانية (الملحدة) وما يقـال عن العلمانية (المؤمنة) ويختار علمانية تحقق للجميع حريتهم فى الاختيـار لنتوقف اذن ، أمام المقاطع الأربعة التالية :

١ ــ فالعلمانية « هى منهج علمى لتوحيد قواعد المجتمـع اللبنانى الحقوقية والقانونيـة باعتبـار المجتمع القـائم على العلم وشـرعة حقـوق الإنسان مصدراً للسيادة . وهى لهذا تعتبر نظرة شاملة للعـالم والكون والمجتمع والفكر . نظرة تؤكد استقلالية العالم بكل مقوماته وأبعاده وقيمه وبه لوكياته وقونينه بالنسبة إلى المذاهب الفلسفية الماورائية على اختلافها وإلى كل اتجاه يتناول الماورائيات فى قليل أو كثير ، سواء كانت مثالية أو مادية أم ثنائية »

٢ ــ « .. واستقلالية العلمانية ، إنما تعنى أن للعالم قيمة ذاتية فعلية غير مستمدة من الماورائيات ولا خاضعة لهـا . وإذا كانت تـاريخياً ذات أشكال مختلفة يمكن ارجاعها فى صورة رئيسية الى ثلاثة هى : العلمانية الملحدة ، والعلمانية المؤمنة ، والعلمانية الحيادية ، فـان العلمانيـة التى اختارها أعضاء اللجنة التحضيرية لمؤتمر العلمانيين اللبنانيين الدائم هى تلك العلمانية الحيادية إيجابياً تجاه جميع الأديان والتيارات الإلحاديـة والمذاهب الفلسفية والفكرية على اختلافها وتناقضاتها » .

٣ ــ « .. انها الطريق الأفضل لنشوء وطن يملك قاعدة قانونية واحدة وموحدة ، استناداً إلى مفاهيم المساواة والحرية وشرعة حقوق الإنسـان التى أسهم لبنان فى وضعها ، وينبغى على الحكم فيه تطبيقهـا عملياً فى

الواقع القانونى والحقوقى لمؤسسات الدولة جميعاً بدون استثناء بدءاً بالدستور وانتهاء بقوانين الأحوال الشخصية وغيرها » .

٤ ــ « .. أما أساسها فواحد هو وحدة القاعدة القانونية بالمساواة المباشرة التامة بين أبناء الشعب من دون أى وسيط مدنى أو دينى ، فردى أو جماعى . وهذا يتوافق مع المواطنية التى تجعل من كل فرد مواطناً عليه واجبات وله حقوق يحددها القانون المدنى لا الانتماء الدينى أو المذهبى أو الطائفى . كما تجعل من الوطن وحدة متماسكة بقوانينها وشرائعها جميعاً ، حيث الانتماء الوطنى هو أساس العلاقات الاجتماعية ، فيما يكون الانتماء الطائفى ، الفعلى أو الشكلى ، من حقوق الفرد وحده شرطة ألا يؤثر فى حقوق الجماعة أو الأفراد الآخرين » .

هذا هو موجز المشروع ــ البديل للمجتمع الطائفى الممزق بالحرب الأهلية . وهو صرخة الحلم وسط الحريق أكثر منه برنامجاً عملياً لدرء دكتاتورية التخلف الطائفى . ومرة أخرى ، هل هو تخلف « الدكتاتورية العربية » أم هو دكتاتورية « التخلف العربى » ؟ فى الحالين هناك خصوصية عربية خلا منها المشروع « العلمانى » النبيل فى أهدافه دون شك . ولكنه يحتاج إلى عدة مراجعات . الأولى ، هى أنه كما أن هناك عدة سلفيات ، فهناك أيضاً عدة علمانيات ، لا بالمعنى الوارد فى البيان اللبنانى ، وانما بمعنى آخر .. هو أن العلمانية أصلاً وفرعاً جزء من كل ، وليست مشروعاً مستقلاً . والنقطة الثانية هى أن العلمانية فى خاتمة المطاف نمط بنيوى وليست البنية ذاتها ، أو أنها الشكل وليست المضمون .

وعلينا أن نواجه منذ البدء المصادرة السلفية القديمة . الجديدة ، حول « الاستيراد والتصدير » فى مجال الفكر ، ذلك أن العلمانية كمصطلح وتيار ومشروع ، من بين البضائع المحرم استيرادها عند السلفيين ، رجعيين وتقدميين .

لابد من الاقرار أولاً بأن مقولة الاستيراد هذه يشوبها الادعاء وانعدام الولاء من جانب أصحابها الذين يستوردون منذ حوالى مائتى عام كل شىء من الغرب ، بدءاً من الثياب الداخلية والخارجية والعطور وليس انتهاء بالطائرات والمدافع والصواريخ مروراً بمناهج المعرفة ومصطلحات العلم والأدب وأشكال التعبير الجمالى ومنجزات التكنولوجيا المنزلية والحياة اليومية . حتى أعز ما يمتلكون — أو يتصورون أنهم يمتلكونه — من « تراث » فانهم أسرى كشوف ورؤى ومصطلحات الاستشراق الغربى .

والتيارات الدينية — السياسية المعاصرة قد « استوردت » هى الأخرى محاور فكرها الأساسية فى تكفير المجتمع وهجرته والحاكمية (لله) من تجربة الانسلاخ القومى بين الهند وباكستان ، أى من محمد اقبال وأبو الحسن الندوى وأبو الأعلى المودودى ، وثلاثتهم ليسوا من العرب ولا من التراث العربى .

وعلى العكس من ذلك تماماً ، قضايا العلمنة والقومية والاشتراكية فى الفكر العربى الحديث ، لأن الصراع الاجتماعى الذى اكتشف الفكر الاشتراكى العلمى قوانينه العامة ليس مستورداً . إنه « واقع » تراه العين المجردة . كذلك التجزئة القومية فى بلادنا ، لم تكن تحتاج الى استيراد ، لأنها هى الأخرى واقع جاثم على حياتنا ، سبق لبعض الأمم أن اكتشفت فى تجاربها الوحدوية قوانينه العامة . إن تعددية الطوائف والأعراق والأديان والمذاهب فى تكوين الأمة العربية سابق على الاسلام وتال له وسابق على الإستعمار وتال له ، ومن ثم فالديمقراطية بما تتضمنه من علمنة ليست استيراداً اذا كان غيرنا فى مثل ظروفنا قد اكتشف صيغاً عامة لمعالجة واقع غير مستورد .

ومع ذلك ، فالقضية ليست هنا ، وإنما الإشكالية فى صميمها منهجية ، لأن التعدد الحضارى قد انتهى غداة العصر الوسيط وبداية

الثورة الصناعية والعصر الكولنيالى و« عالمية رأس المال » . إن الحضارات القديمة فى بلاد الإغريق ووادى النيل والساحل الفينيقى وبين الرافدين والصين والمكسيك ، كلها قد أعطت ما لديها واستنفذت طاقتها على العطاء . وظهرت الحضارة العربية الاسلامية تحمل بذور « العالمية » سواء فى تجاربها العلمية أو دعوتها الايديولوجية أو فتوحاتها العسكرية . ولكن التاريخ بعدئذ عرف إحدى المفارقات التى صاغت المسيرة الحضارية حتى العصر الحديث . عرف بداية الوحدة الحضارية للعالم فى إطار التعدد القومى للأمم والشعوب . كان عصر النهضة الأوروبية هو فجر انتصار البرجوازية على الصعيد الكونى : بالكشوف الجغرافية والفلكية والعلمية والتكنولوجية التى ورثت مقدماتها من الحضارة العربية الإسلامية والتراث اليونانى الرومانى والحضارات الصينية والهندية والمكسيكية . كانت أوروبا قد تأهلت لوراثة هذه الحضارات السابقة ، وكانت قد تهيأت لصهر العناصر المتبقية فى هذه الحضارات فى بوتقة الكشوف والفتوحات والإنتصارات الجديدة للعلم وللطبقات الجديدة الوليدة ولأنماط الإنتاج البازغة ولقوى الإنتاج البرجوازى الوافد من أحشاء المجتمع القديم ، وعلاقات الإنتاج المواكبة لهذا التطور المثير ، والقيم الإجتماعية المغايرة كلها لتعاليم الكنيسة ومعاهد اللاهوت والأديرة .

وفرضت الرأسمالية « عالمية الحضارة الجديدة » عبر عالمية رأس المال ومنجزاته التقنية المتتابعة من البخار إلى الذرة ، ومن اكتشاف القارة الأميركية إلى الصعود إلى القمر ، ومن اختراع القطار والتليفون إلى الطائرة والتلفزيون ، ومن الراديو والسينما إلى عصر الفيديو ، حتى أصبحت الوحدة الحضارية للعالم الحديث ، لاتقبل الشك وانما تثير اشكاليات من نوع الخلل الهيكلى فى النظام الإقتصادى العالمى ، ومن نوع التمركز التكنولوجى فى الغرب . وفى خطٍ موازٍ لهذه الوحدة كان التعدد القومى هو إطار الوحدة السياسية للشعوب ، بدلاً من الإطار الإمبراطورى « للعالم المسيحى » فى العصر الوسيط . كانت نشأة القوميات الأوروبية وتطورها

تواكب عالمية رأس المال ووحدة الحضارة .

هى « الحضارة الواحدة » التى ورثت الحضارات العظيمة السابقة كلها ، وقد أضاف اليها الغرب الأوروبى والأميركى ، ولكنها ليست فحسب « الحضارة الغربية » إنها الحضارة الإنسانية الحديثة ، وقد شاركنا فيها نحن العرب بنصيب موفور . ولذلك فعلاقتنا بها ليست علاقة استيراد وانسحاق ، وانما علاقة الشركاء .

وقد تأكدت الوحدة الحضارية من جديد فى اطار التنوع القومى ، ثم الاجتماعى ، حين انتصرت الاشتراكية وأضحت نظاماً عالمياً ، فلم تعد عالمية رأس المال فقط هى التى تفرض التوحد الحضارى ، وانما أمسى نقيضها كذلك — النظام الاشتراكى — يفرض هذا التوحد . وكما ان عالمية رأس المال قد واكبتها التنوعات القومية ، فإن عالمية الاشتراكية تواكبها التعددية فى نماذج التطور الاجتماعى .

أمميتان على ظهر هذا الكوكب : الأممية الإمبريالية والأممية الاشتراكية . وكلتاهما لا تمنعان التطورات القومية والاجتماعية من التعدد والاختلاف . ولكنهما من موقعين متناقضين يفرضان « عالمية العالم » حيث لا استيراد ولا تصدير ، وانما علاقة جدلية : يراها المشروع الرأسمالى العالمى من زاوية ان (الغرب) هو المركز والنموذج ، وأن دنيا المستعمرات السابقة والراهنة هى أفلاك تدور حول المركز فى حركة تبعية أبدية . ويراها المشروع الاشتراكى من زاوية أن تخلف أى منطقة فى العالم تصيب البشرية فى مجموعها بالعطب ونظامها بالخلل .

أما القوميات المضطهدة للأمم المتخلفة ، فإنها تتحالف مع أحد المشروعين حسب الموقع الطبقى للسلطة القائمة فى هذا البلد أو ذاك . ووفقاً للاختيار الاجتماعى لهذه الدولة أو تلك ، فإنها تتعامل مع المصطلح (العالمى) دون تعارض مع مقوماتها الوطنية أو تراثها القومى . المقومات والتراث كلاهما يحدد الأسلوب والطابع ، أى الذاتية الثقافية

والخصوصية . حينئذ يصبح من الطبيعى أن تتعامل البرجوازيات المحلية مع المعجم البرجوازى العالمى دون أن تسمى ذلك استيراداً . كما يصبح من الطبيعى للطبقات العاملة المحلية أن تتعامل مع المعجم الاشتراكى العالمى دون أن يعنى ذلك استيراداً أو ارتباطاً بـ « خارج » .

غير أن التعامل الحضارى شىء ، والتبعية شىء آخر . التبعية هى التسليم البرجوازى المحلى فى مقدرات الوطن ، لمصلحة (البرجوازية العالمية) إن جاز التعبير عن الأممية الإمبريالية . إنها ثمرة التعامل مع المشروع القائل بأن الغرب هو مركز الكون ، وأن الحضارة القائمة هى الحضارة الغربية .

هنا تصبح العلمانية إشكالية قومية وحضارية معاً ، فهى بالنسبة لنا ليست بضاعة مستوردة اذا أمكن وضعها فى سياق متكامل من المشروع الديمقراطى الاشتراكى الوحدوى . لا تعود العلمانية بهذا المعنى مشروعاً مستقلاً ، ولا تعود ملحدة أو مؤمنة أو محايدة ، وإنما تصبح إحدى الصيغ الديموقراطية لحماية الوحدة الوطنية وإقامة الوحدة القومية ذات المضمون الاشتراكى . فى بلادنا تصبح العلمانية تحريراً للدين من الدولة بواسطتها يستعيد الدين استقلاله بعد أن ظل أمداً طويلاً « موظفاً » فى بلاط الحاكم .

العلمانية ، على هذا (النحو) جزء من كل هو البناء الاجتماعى للدولة ـــ الوطن ، على أنقاض الدويلات الطائفية ـــ العرقية ـــ العشائرية . والعلمانية على هذا (النحو) هى أحد العناصر الديموقراطية الرئيسية فى بناء مجتمع اشتراكى موحد .

ولكنها على نحو آخر قد تصل ـــ عبر الإرتباط العضوى بالمشروع الإمبريالى ـــ الى حدود « نقاء العنصر » كبديل للنقاء الدينى أو المذهبى . وهى حينئذ فى بلد متخلف كالسلطنة العثمانية ، تأتى بالأتاتوركية (.. والقومية الطورانية) حيث تصبح العلمنة ترجمة مزدوجة للتغريب

والاغتراب اللذين تقودهما أوتوقراطية تتوهم الندية مع الغرب بالذوبان فيه ، وتنتهى فى خاتمة المطاف لأن تتحول إلى اوتوقراطية عسكرية كمبرادورية . ومن حيث انتهت العلمانية الأتاتوركية كانت العلمانية الايرانية قد بدأت فى ظل الحكم الشاهنشاهى (.. والقومية الفارسية) التى انتهت اوتوقراطيتها بعودة السلطة الدينية من جديد . وفى كلا الحالين فان الخلافة التركية كولاية الفقيه الايرانية ، تتضمن بالضرورة القومية العنصرية .

وفى بلد متقدم كألمانيا الهتلرية تأتى بالنازية ، وفى إيطاليا بالفاشية ، فتحرق الأديان وأصحابها و« الأعراق الأقل قيمة من العرق الآرى » .

وسواء أكانت الاتاتوركية أو الهتلرية ، فإنهما معاً جزء لا ينفصل عن « عالمية رأس المال » .

إن العلمانية لبلادنا نقطة فى جدول أعمال المواجهة الشاملة لدكتاتورية التخلف العربى . نقطة ، وليست الجدول . ولذلك فالنظر إلى مأساة لبنان أو أى قطر عربى آخر يعانى من الدكتاتورية الأوتوقراطية للمجتمع الثيوقراطى على أساس أن « فصل الدين عن الدولة » هو البديل العلمانى المنشود ، يوقعنا ــ ربما من حيث لا يقصد البعض ــ فى شباك أخرى لا تقل عنصرية . ان تحرير الدين من الدولة هو جزء لا يتجزأ من تحرير الدولة ذاتها والمجتمع نفسه .

مؤلفات
الدكتور غالى شكرى

(١) **سلامة موسى وأزمة الضمير العربى .**

ـــ الطبعة الأولى ـــ مكتبة الخانجى ـــ القاهرة ١٩٦٢ .

ـــ الطبعة الثانية ـــ المكتبة العصرية ـــ بيروت ١٩٦٥ .

ـــ الطبعة الثالثة ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٥ .

ـــ الطبعة الرابعة ـــ دار الآفاق الجديدة ـــ بيروت ١٩٨٣ .

(٢) **أزمة الجنس فى القصة العربية .**

ـــ الطبعة الأولى ـــ دار الآداب ـ بيروت ١٩٦٢ .

ـــ الطبعة الثانية ـــ دار الكاتب العربى ـــ القاهرة ١٩٦٧ .

ـــ الطبعة الثالثة ـــ دار الآفاق الجديدة ـــ بيروت ١٩٧٨ .

(٣) **المنتمى ـــ دراسة فى أدب نجيب محفوظ .**

ـــ الطبعة الأولى ـــ مكتبة الزنارى ـــ القاهرة ١٩٦٤ .

ـــ الطبعة الثانية ـــ دار المعارف ـــ القاهرة ١٩٦٩ .

ـــ الطبعة الثالثة ـــ دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٨٢ .

ـــ الطبعة الرابعة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٧ .

ـــ الطبعة الخامسة ـــ مكتبة أخبار اليوم ـ القاهرة ١٩٨٨ .

(٤) ثورة المعتزل ــ دراسة فى أدب توفيق الحكيم .

ــ الطبعة الأولى ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٦٦ .

ــ الطبعة الثانية ـ دار ابن خلدون ـ بيروت ١٩٧٦ .

ــ الطبعة الثالثة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٢ .

(٥) ماذا أضافوا إلى ضمير العصر ؟

ــ الطبعة الأولى ـ الدار القومية لطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٧ .

(٦) أمريكا والحرب الفكرية .

ــ الطبعة الأولى ـ دار الكاتب العربيظآوّشر ـ القاهرة ١٩٦٨ .

(٧) شعرنا الحديث ... إلى أين ؟

ــ الطبعة الأولى ـ دار المعارف ــ القاهرة ١٩٦٨ .

ــ الطبعة الثانية ــ دار الآفاق الجديدة ــ بيروت ١٩٧٨ .

ــ الطبعة الثالثة ــ دار الشروق ـ القاهرة ١٩٩١ .

(٨) أدب المقاومة .

ــ الطبعة الأولى ـ دار المعارف ــ القاهرة ١٩٧٠ .

ــ الطبعة الثانية ــ دار الآفاق الجديدة ــ بيروت ١٩٧٩ .

(٩) مذكرات ثقافة تحتضر .

ــ الطبعة الأولى ــ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٠ .

ــ الطبعة الثانية ــ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٤ .

(١٠) معنى المأساة فى الرواية العربية .

ــ الجزء الأول ـ الرواية العربية فى رحلة العذاب .

الطبعة الأولى ــ عالم الكتب ـ القاهرة ١٩٧١ .

الطبعة الثانية ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٠

(١١) **العنقاء الجديدة صراع الأجيال فى الأدب المعاصر .**

ــ الطبعة الأولى ــ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧١ .

الطبعة الثانية ــ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧ .

الطبعة الثالثة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣

(١٢) **ذكريات الجيل الضائع**

ــ الطبعة الأولى ــ وزارة الاعلام العراقية ـ بغداد ١٩٧٢ .

ــ الطبعة الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٤ .

(١٣) **ثقافتنا بين نعم ولا .**

ــ الطبعة الأولى ــ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٢ .

ــ الطبعة الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٤ .

ــ الطبعة الثالثة ـ الثقافة الجماهيرية ـ القاهرة ١٩٩١

(١٤) **التراث والثورة .**

ــ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٣ .

ــ الطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٩ .

ــ الطبعة الثالثة ـ دار الثقافة الجديدة ـ (تحت الطبع)

(١٥) **عروبة مصر وامتحان التاريخ .**

ــ الطبعة الأولى ـ دار العودة ـ بيروت ١٩٧٤ .

ــ الطبعة الثانية ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨١ .

(١٦) **ماذا يبقى من طه حسين ؟**

ــ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر (دار المتوسط) بيروت ١٩٧٤ .

ــ الطبعة الثانية ــ المؤسسة العربية (دار المتوسط) بيروت ١٩٧٥ .

(١٧) **من الأرشيف السرى للثقافة المصرية .**

ــ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٥ .

(١٨) **عرس الدم فى لبنان .**

ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٦ .

(١٩) **غادة السمان بلا أجنحة .**

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٩ .

ـ الطبعة الثالثة ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٩٠ .

(٢٠) **يوم طويل فى حياة قصيرة .**

ـ الطبعة الأولى ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٨ .

(٢١) **النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث .**

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٨ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٢ .

ـ الطبعة الثالثة ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٢ .

ـ الطبعة الرابعة . الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٩٢

(٢٢) **الثورة المضادة فى مصر .**

ـ الطبعة العربية الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٨ .

ـ الطبعة العربية الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٣ .

ـ الطبعة الثالثة ـ كتاب الأهالى ـ القاهرة ١٩٨٧ .

ـ الطبعة الفرنسية الأولى ـ دار لوسيكومور ـ باريس «١٩٧٩ .

ـ الطبعة الإنجليزية الأولى ـ دار زد ـ لندن ١٩٨١ .

(٢٣) **الماركسية والأدب .**

ـ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٩ .

(٢٤) **اعترافات الزمن الخائب .**

ـ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٩ .

ـ الطبعة الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٢ .

(٢٥) أنهم يرقصون ليلة رأس السنة .

ــ الطبعة الأولى ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٠ .

ــ الطبعة الثانية ـ الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٢

(٢٦) محاورات اليوم السابع .

دراسات عن مصر فى الأدب العربى الحديث .

ــ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٠ .

(٢٧) البجعة تودع الصياد .

ــ الطبعة الأولى ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨١ .

(٢٨) دفاع عن النقد ـ خلفية سوسيولوجية .

ــ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨١ .

ــ الطبعة الثانية ـ (تحت الطبع)

(٢٩) محمد مندور ، الناقد والمنهج .

ــ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨١ .

(٣٠) بلاغ إلى الرأى العام .

ــ الطبعة الأولى ـ دار أخبار اليوم ـ القاهرة ١٩٨٨ .

(٣١) دكتاتورية التخلف العربى .

ــ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٦ .

ــ الطبعة الثانية ـ الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣

(٣٢) الثقافة العربية فى تونس ـ الفكر والمجتمع .

ــ الطبعة الأولى ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس ١٩٨٦ .

(٣٣) مواويل الليلة الكبيرة ـ رواية .

ــ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٥ .

ــ الطبعة الثانية ـ الدار التونسية ـ تونس ١٩٨٦ .

(٣٤) مرآة المنفى ـ أسئلة فى ثقافة النفط والحرب .

ــ الطبعة الأولى ـ دار رياض الريس للنشر ـ لندن ١٩٨٩ .

(٣٥) **برج بابل - النقد والحداثة الشريدة .**

ـــ الطبعة الأولى - دار رياض الريس للنشر - لندن ١٩٨٩ .

(٣٦) **أقواس الهزيمة - وعى النخبة بين المعرفة والسلطة .**

ـــ الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات والنشر - القاهرة ١٩٨٩ .

(٣٧) أقنعة الارهاب - البحث عن علمانية جديدة .

ـــ الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات - القاهرة ١٩٩٠ .

ـــ الطبعة الثانية - الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٢

(٣٨) **نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل .**

ـــ الطبعة الأولى ـــ الهيئة العامة للاستعلامات - القاهرة ١٩٨٨ .

ـــ الطبعة الثانية - دار الفارابى - بيروت ١٩٩٠ .

(٣٩) **توفيق الحكيم - الجيل والطبقة والرؤيا .**

ـــ الطبعة الأولى - دار الفارابى - بيروت (تحت الطبع)

(٤٠) **الأقباط فى وطن متغير .**

ـــ الطبعة الأولى - كتاب الأهالى - القاهرة ١٩٩٠ .

ـــ الطبعة الثانية - دار الشروق - القاهرة ١٩٩١ .

(٤١) **بداية التاريخ من زلزال الخليج إلى زوال السوفيات**

ـــ دار سعاد الصباح - القاهرة ١٩٩٢

مترجمات

أدب المقاومة فى فيتنام

الطبعة الأولى - وزارة الثقافة السورية - دمشق ١٩٦٩ .

فهرس



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٤/٢٢٤١

I.S.B.N 977-01-3681-6



هذا أول كتاب فى العربية يطوِّع أدوات علم اجتماع المعرفة لاستكشاف البنية الخاصة بالفكر العربى الحديث والمعاصر من خلال المحاور الاساسية لقضايا واشكاليات الحرية والتقدم ومفاهيم النهضة والتنوير .

والمفكر الكبير الدكتور غالى شكرى يعالج من منظوره السوسيولوجى - الثقافى علاقة الاسلام بالثقافة الوطنية والحضارة الحديثة . ويقارن برؤية نقدية فاحصة بين الاستمرار والانقطاع فى التاريخ وبين الماضى والحاضر فى فكر المستقبل .

وهذه الطبعة الثانية هى الأولى التى ترى النور فى مصر . وكان الكتاب قد أثار ضجة كبرى عند صدوره فى بيروت حول شجاعة المنهج الذى يقلب العديد من المسلمات فيرى «أننا جميعا سلفيون» أيا كانت الرايات العقائدية التى نرفعها ، وأن التخلف والقمع توأمان مصدرهما لا تحده السلطة السياسية وطبيعتها الطبقية فحسب ، وإنما البنية الاجتماعية الشاملة . وانطلاقا من هذه الزاوية فى التحليل يتناول المؤلف مفاهيم الهوية والأمة والتراث والعصر تناولاً جديدا شجاعاً يلتزم بالاصول العلمية الراسخة وقواعد التحليل الحديث .

٧٠٠ قرشا

الهيئة المصرية العامة للكتاب